
一五一十周刊
NO. 108
2013年5月31日
身之内外
身体与自我、意识和世界
月末版"感官世界"第一期
我在中国 論壇
Co-China

编者的话

这个初夏，一五一十周刊月末版第四次与你见面。

在前三期的月末版中，我们围绕罗素所言的三种激情：“对爱情的渴望，对知识的追求，对人类苦难不可遏制的同情心”探讨了人类的“精神生活”。要拥有丰富的精神生活，我们就必须怀着好奇心、激情和同情心去感受这个世界，从本月开始，我们暂时离开精神的天空，去往承载它的根基，探索“感官世界”的主题。

“人是万物的尺度，是存在的事物存在的尺度，也是不存在的事物不存在的尺度。”普罗泰戈拉的这句广为流传的话揭示了这样一个观点：人类的感受是万物的尺度，人类感官世界所能触及到的边界，便是“世界”的边界。身体，是人类一切感官的基础，也是连接人与自我、人与意识以及个人与世界的桥梁。因此，我们选择从“身体”开始“感官世界”的系列周刊。

本期周刊以海子的诗《肉体》作为引子，“肉体美丽/肉体是树林中/唯一活着的肉体”，在这首诗里，海子颂赞了身体的独立与美丽，同时揭示了它作为连接人与大自然介质的属性。

围绕作为“桥梁”的身体，我们将谈谈身体与自我、意识以及与外在世界的连接。运动、减肥、苦修（包括禁欲、冥想等）、酷刑这几类人类加诸身体的行为，表达了“自我”的生存观念，通过这些行为给身体带去的真切感受，人类体验到切实的“存在感”，返回了最本初的“自身”。正如 50 岁开始跑马拉松的柳红在讲述跑步对自己的意义时所说：“现代人的精神和身体常常是分离的。人在多数情况下意识不到自己的存在，行为只受欲望的驱使。跑步，则是在运动中，使你有存在和超脱感的方式。那是我们和身体最亲近的时候，你只和自己的心、自己的身体对话。”

身体既是自我的载体，也是与意识、精神的中介物。身体体现意识，同时身体也并不总是能与精神“同步”，纪录片《The Act of Killing》揭示出身体有时会抵制，甚至“背叛”我们的意识。

身体更是连接个人与世界的桥梁，人类通过身体去看、听、触摸这个世界，“彻底地”生活在这个世界之中，成为世界的一部分。由此，身体在政治、社会学、艺术等多个领域都有其重要的作用。从古典到当代，艺术领域对身体表达的演变，折射了社会变迁过程中人类对自身认知的变化，而在历史方面，作为一种政治动物，人的身体无法摆脱政治化的命运，历史也就可以被视为“身体政治史”。

作家周晓枫在《你的身体是个仙境》中这样定义身体：“当我们不满，当我们反抗，当我们自由得无所畏惧……可资利用的表达工具，惟有自己的身体。”在阅读本期月末版周刊之后，希望你可以通过了解身体与自我、意识和外部社会的连接，探索人类最本质的世界，仔细打量我们这具唯一可利用的表达工具。

1510 周刊由「我在中国」（Co-China）论坛志愿者团队制作，每周出版一期，周刊通过网络发布，所有非一五一十部落的文章均经过作者或首发媒体的授权，期待大家的关注和建议。



目录










【引子】

海子：《肉体》


海子：诗人

肉体美丽

肉体是树林中

唯一活着的肉体

肉体美丽

肉体，远离其它的财宝

远离其它的神秘兄弟

肉体独自站立

看见了鸟和鱼

肉体睡在河水两岸

（雨和森林的新娘

睡在河水两岸）

垂着谷子的大地上

太阳和肉体

一升一落，照耀四方

像寂静的

节日的

财宝和村庄

照耀

只有肉体美丽



野花，太阳明亮的女儿

河川和忧愁的妻子

感激肉体来临

感激灵魂有所附丽

肉体是野花的琴

盖住骨骼的酒杯

感谢我自己沉重的骨骼

也能做梦

肉体是河流的梦

肉体看见了采茴香的人迎着泉水

肉体美丽

肉体是树林中

唯一活着的肉体

死在树林里

迎着墓地

肉体美丽

1986

【回到目录】



【与我】

柳红：跑步对我意味着什么？


柳红：独立学者，自由撰稿人

“很多跑者说：我跑故我在。这并不是笛卡尔“我思故我在”的简单翻版。人在跑途，有时头脑一片空白，有时思绪万千。这是跑者极为个体、自我的体验，不仅指身体层面，也指精神层面。”

2012 年 8 月 25 日午后，美国西北部太平洋海岸，骄阳似火。海滩上是世界接力赛之母 HOOD TO COAST 的终点和营地。经历了数十小时，从俄勒冈州的胡德雪山起跑，穿过波特兰省，全程 199 英哩，近 320 公里，来自世界各地的 1050 支队伍，12000 人正纵情尽欢。这是跑步嘉年华的高潮，也是最后的盛宴。

身为中国人，怎么也无法像他们那样肆无忌惮地开怀。换下短裤、运动衣，穿上泳衣，带着疲劳困乏和肌肉疼痛，独自走向大海。驾不住海水冰凉彻骨，只得打消游泳的念头，俯下身子撩一撩太平洋的水。眺望远方，一想到海那边是中国，就觉得有点不可思议：我怎么到这儿来了？不是因为工作，旅游，度假，而是因跑步而来，是以跑步的方式而来。这可真是对过去这些年长跑的一次回报和安慰啊！

一、起跑，缘于承诺

从未想到有一天跑步会成为我生命的一部分。说起来，它源于对儿子的一个承诺。

2006 年 10 月 22 日，在经历了两年七个月的病痛之后，儿子子尤病逝。当夜，我写了一篇祭文《子尤自由、自由子尤》，其中写：“做你的妈妈，令我受宠若惊，令我要进步，令我要好起来。……妈妈一定如你所愿，活你希望的样子。”经历了天崩地裂，身心俱损，在朋友的帮助下，我从锻炼身体开始：瑜伽、快走、游泳、爬山，一点一点地恢复体力，振作精神。但是，这些运动似乎有什么缺陷，并不能满足我，不是可以持之以恒的。于是，开始尝试跑步。对我来说，跑步是极具挑战的运动，因为压根儿害怕跑。在学生时代



的体育课上，跑步从来达不了标。脑子里尽是冬季长跑和 800 米跑的痛苦和失败记忆。加上喜欢变幻花样儿，缺乏耐性，也不具备跑者的品格。

那是 2008 年秋天，强迫自己跑步，从 4 公里开始，逐渐增加 1 公里，然后在 5 公里上维持。最初在地坛公园，或大学操场跑；当奥林匹克森林公园开放后，便成了那里最早的享用者。但是，跑还是不跑？始终是每天早上起床时挣扎和纠结的焦点。而跑过之后，身体和心情都为之振奋；似乎这一天跑了，生命才有意义。只是在这个阶段，身体还没有建立记忆，这种振奋并不能带到第二天早上，还是需要理性支撑，还是要循环跑还是不跑的挣扎。

我把跑步当作和儿子交流的一种方式。似乎是我在用力跑步；其实是跑步在我身上做功。不知不觉中，身心都有了变化：健康、轻盈、开朗。

本以为，跑步就这样慢慢悠悠地进行下去了，不曾想，在某一个时刻，又一位亲人的命运，使我做出了第二个承诺：为他回国而跑。

我和他重逢，是在 2006 年年底的维也纳。他是流亡者，想北京，爱中国。从此，原本两条生命河流汇入一条河流。2007 年大年初一，我曾提着保温桶，里面装着煮好的饺子；背包里放着心里美罗卜，去靠近中国的境外和他相会；2008 年年初，目睹了他 95 岁的老父病危，经过鉴定，才被允许回国的过程。我们一起为回国而争取、奋斗，一桩桩一件件。我在想，怎么样把这种奋斗凝结成日复一日的努力，于是，想到了跑步。用跑步来呼吁，用双脚去丈量，看一看，究竟跑多久，跑多远，他才能真正回家。于是，从 2010 年 6 月 4 日，他流亡海外 21 年起，我以“回家之路有多长”为题，开始累积跑量，每个月在博客上发布。

两个承诺都是为亲人，一个在天上，一个在远方。其背后是为了一份理念，那就是自由。儿子子尤的名字取的是“自由”的谐音。世间有无数承诺。许多承诺因为做得轻易而无法兑现。而我庄重的承诺，定要用心灵和身体去实践。

对我来说，跑步很难，进步得很慢。每上一个台阶，都十分勉强。人啊，区别于其他动物的，大概就是始终需要找寻意义。我也得靠一个又一个意义向上再向上。我的第一个 8 公里，是在 2008 年秋天，参加在北京朝阳公园举办的以加拿大癌症患者 Terry Fox 命名的希望马拉松义跑；第一个 10 公里，则是 2009 年 4 月 10 日，为纪念子尤出生 19 年。

二、马拉松，从 50 岁开始



2010 年 10 月 24 日，是我平生第一次参加北京国际马拉松的日子，用了 2 小时 41 分钟完成半程马拉松。四年前的同一天，2006 年 10 月 24 日，我们送别儿子，沿长安街向西。四年之后，我和数万人一起奔跑在长安街上。这一年，我 50 岁。

这是一次偶然得到的机会。一位早年中国社会科学院研究生院的校友鼓励我参加半程马拉松，他跟我讲自己是怎么在 50 岁那年，在只能跑 5000 米的情况下，无知无畏地报名全程马拉松，他说："能跑 10 公里，就能跑半程"。这是我做梦也没有想过的事。说这话时，距离北京国际马拉松只有两周了。不曾想，恰巧有人转让半程名额。这个名额就落到了我的头上。真是，只要你有心，机会就会从天降。我在毫无马拉松知识，不知道东南西北的时候，就上场了。据说，那是北京国际马拉松历史上最恶劣的天气，刮风下雨，寒冷，我感到骄傲的是一步没有停，浑身透湿，脚浸在水里，以每小时 8 公里时速前进。从此开启了拥有马拉松的人生。

两个月后，2011 年元旦，参加厦门国际马拉松，跑半程。让我惊喜的是，竟然有喜欢子尤又关注我的朋友从福建的其他城市赶去厦门做我的"亲友团"；

2011 年 9 月 10 日，参加拉萨国际半程马拉松，跑 5 公里。在海拔 3700 米的高原，从布达拉宫起跑，经过罗布林卡，在离天最近的地方奔跑，自然而然会升出神圣感，思考有限和无限的问题。

2011 年 10 月 16 日，第二次参加北京国际马拉松，跑半程。那时正在独立参选朝阳区人大代表，经历各种干扰和阻碍，无暇休息和训练，尝到了脚抽筋的痛苦。

因为工作忙，时间少，人在旅途，还有空气污染，跑量不大，能力也没有长进，始终是 1 小时 8 公里，也从未奢望超过这个速度。毕竟年过半百，本着不进则退，坚持跑，可能打个平手，退得慢一点，能够保持精力，多跑几年，已是上乘。虽有跑全程马拉松的心，但深知无跑下来的力。

怎么也没想到，竟然，情况在 2012 年发生了变化。

NIKE 中国公司要组织一支 12 人的队伍前往美国参加 HOOD TO COAST 接力跑。我被幸运地推荐成为队员，并接受了强化心肺功能和力量的训练。虽然时间短促，只练了 7 次，它可能带来什么结果全然不知。但是，在 8 月初的一次晨跑，那是在呼伦贝尔的大兴安岭，我突然感到了双腿像动物奔驰一样地有力，在那一刻，身体里原有的平衡被打破了，体验到前所未有的感觉，惊喜莫名。我不知道这是山里的空气给了我能量，还是我的身体悄悄地发生了变化。不久之后，这种变化得到了印证。在 8 月 24 日跑 HOOD TO COAST 第一捧的

11.6 公里时，借着山势，跑出了自己最快的成绩：28 分钟 5 公里；59 分钟 10 公里。1 小时提速 2 公里。

于是，我有胆量参加 9 月 16 日的宁夏吴忠马拉松了，这是我第一个全程 42.195 公里。之所以报名，是看到他们的关门时间是 6 个半小时。想慢慢跑，试试看能跑下来不？此前的最长距离是半程，连 30 公里都没跑过。头 5 公里，用了半小时；头 10 公里用了 1 小时 6 分钟；头半程用了 2 小时 25 分种；后半程用时 3 小时多；总计 5 小时 30 分。我已经做了充分的思想准备，跑过之后的相当长时间身体恢复不过来。然而，除了当天走路一瘸一拐，只隔一天，18 日我就开始在杭州附近的莫干山上跑山；19 日又去绍兴跑城，毫无不适。并不像事先在跑马拉松须知类的手册上看到：用几个小时跑完马拉松，就要用几周恢复。这让我意识到，即使像我这样一个 52 岁的人，也有潜力可以挖掘。这对我的激励远远大于跑步速度的提高。它让我思考：人，究竟有什么样的潜力是我们所不知道的？无独有偶，《天生就会跑》中讲述的塔拉乌马拉人，以及科学试验，考古发现，生物进化研究等等，都让我确信：人啊，天生就会跑，只不过我们把这种天赋才能丢弃了，久而久之，丧失了跑的能力。“你不是因为变老而停止跑步，你是因为停止跑步才变老”[1]。我现在做的，正是慢慢恢复跑的本能。村上春树在《当我跑步时我谈些什么》一书中，讲自己大约在将近 50 岁时无论怎么精心安排训练计划，马拉松成绩都无法达到从前的辉煌，每况愈下。这似乎是自然规律。我想，自己起步即已在下坡路的年龄上，根本不存在“辉煌”时刻，尚且有潜力，只是没有能力。而能力，是可以通过练习，适量地加码找回来的。我不回全部，总可以找回部分。这，是个太好的经历，太重要的发现了！

跑过全程马拉松之后，好像觉得人和从前不同了。我想，世上有两种人：一种是跑过马拉松的人；一种是没跑过马拉松的人。他们属于不同的世界。在两个世界间有一道门，不难找，推开了就能通行。只是人们常常视而不见，或是不想推开，因为那是道需要花力气去推的门。

三、我跑，故我在

很庆幸，我终于找回了原本生命的一部分。从今往后，在世界任何一个地方，路在那里，无论城市和乡村，无论高山和平原，都将用脚跑过。当你跑过拉萨的布达拉宫，跑过维也纳的斯蒂芬大教堂，跑过呼伦贝尔、大兴安岭，跑过北大、复旦、南大和维也纳大学时，你和这座城，这座山，这条路，这座宫殿，这座教堂，这所大学的关系就不同了，那是一种亲切和亲近的关系。很多跑者说：我跑故我在。这并不是笛卡尔“我思故我在”的简单翻版。人在跑途，有时头脑一片空白，有时思绪万千。这是跑者极为个体、自我的体验，不仅指身体层面，也指精神层面。



在人们肯定人类文明的时候，是和人的静止、坐下等等连在一起的。这种静止和坐下成了现代人的常态。跑步反而成为一种特殊的生存状态。因为，在现代社会，人的这一本能被隐去，被抽空了。只有进入跑步，经过长时间练习，自如地跑才能浮现出来，你也才能发现它的美妙。跑者孤独，即使表面上跑马拉松时和一大群人一起，其实，也还是只有你的灵魂和身体独处，分分秒秒体会和承受奔跑的快乐和痛苦。跑起来，我们平时关闭的感官才能张开；平时张开的感官则关闭上。比如，人活着依赖呼吸和心跳。然而，人们最不在意呼吸和心跳，除非它们出了问题，才意识到它的存在。跑步时则不同，耳朵不仅听着自己的心跳呼吸，也听着跑友的呼吸；嘴巴张口呼吸；神经感知内脏和四肢，捕捉每一丝疼痛和不适。而现代人的精神和身体常常是分离的。人在多数情况下意识不到自己的存在，行为只受欲望的驱使。如果说打坐入静可以使人感到自己的存在，超脱于世的话；那么跑步，则是在运动中，使你有存在和超脱感的方式。因为，那是我们和身体最亲近的时候，你只和自己的心、自己的身体对话。

跑步使我们回归自然，头顶星星月亮太阳蓝天；脚踩土地林地草地；眼看风雪云雨；耳闻鸟语花香。天、地、人的关系在这一刻最直观，那就是：天地间有个小小的我。而伴随奔跑的脚步空间无限延伸。从而，人的自我意识被焕发出来，知道自己的位置和渺小，懂得敬畏和谦卑。而独自克服身体的极限和伤痛的过程，是发现自我和树立信心的过程。人生需要不断的“充电”，一场长跑就是一次充电，它能让你眼前光明。虽然像滑雪、冲浪等等这些运动也是在户外，但是，由于它们激烈，人的精力会集中在技术和对付风险上。长跑则让你全神贯注于你的身体。它最简单，不需要借助任何外在工具。

马拉松也好，超长耐力跑也好，其规则不是胜者为王，不是丛林法则。所谓竞赛，其实并不是跟他人比，而是和自己比，和昨天的自己比。在万人竞发的马拉松，当人们从你身边超过，你还能笃笃定定地以自己的节奏慢慢跑，这是一种境界。那些年轻的跑者，跑得远，跑得快，有力量，固然值得羡慕和骄傲；但是，年长的、病弱的、肥胖的跑者更加令人尊敬。这才是马拉松的魅力。最动人的瞬间，往往不是第一名的冲线，而是最后一名抵达终点；不是跑在前面的，而是落在后面的；不是年轻的，而是年迈的；不是苗条的，而是肥胖的；不是健康的，而是病弱的……。比如，运动衣上写着“今年 85 岁”的老人；写着“战胜癌症，我的第十个马拉松”的病人。在宁夏马拉松过黄河时，一位 60 岁的大姐跑到我身边说：“心不急，内耗就小，按自己的节奏跑。你跑得挺好，我第一次跑全程用了 5 个半小时”。在 HOOD TO COAST 的昼夜兼程中，跑者从身边过时，总要轻轻说一句 good job! 一队和一队，一人和一人，不是竞争关系，是人生路上的跑友，相遇在同一条跑道。



因为跑步，我结识了许多年轻的跑者，他们爱自然，健康，合作；他们是希望所在，他们让我年轻。常常想，跑步究竟是手段呢还是目的？对于我，从前它是手段，现在它是目的。跑步和年纪无关，和跑得快慢无关，和自己的生命有关，和很多人的生命有关。

四，跑步之美

虽然审美观人各有异，但是因跑步而确立的审美观多趋向一致。

身体之美是内在和外在的统一。在跑者充满阳光的肤色，苗条的身材，协调的四肢，结实的肌肉和有力的线条内里，是强劲有力的心脏、完美流畅的血液循环和强健的骨骼。他们的身体较少脂肪堆积和垃圾储存。如果说身体是个宇宙，那么这是一个秩序井然又有活力的绚烂宇宙。

自然健美是最原始的美，也是最时尚的美。跑步是把人带入这个境界最好的运动。它用自然之手来改变和雕塑你的身体。我曾经是饱食、肉食者，体重一度 130 斤，使用化妆品，进美容院，穿高跟鞋，爱购物等等。跑步加上素食，彻底改造了我。如今体重 52 公斤，腰围 1 尺 9 寸多，腹部平坦。当我们迈开双腿奔跑时，五脏六腑持续地受到震动或叫按摩，脂肪在燃烧，脊柱伸展，四肢必须协调。跑起来的时候，人最敏感，身上多一点都是负担，都会被感官放大。比如，衣服袖子碍事儿，比如腰上有赘肉，比如私心杂念。于是就要删繁就简，就要甩掉赘肉，就要俯仰皆宽。如此，人就变回了纯粹简单。人们看重减肥，却不理解轻盈。轻盈，不仅是体重的轻，更是抵抗地心引力向上腾空飞跃的轻。它是生命力旺盛的重要体征。

还有，美的过程一定与减少碳排放，与保护地球、生态平衡的目标一致。如果是用巨额金钱换来的“美”，也不成其为美。一些貌似优雅、时尚、高贵的运动项目和高成本连在一起，出产很多垃圾，带来浪费、污染。比如高尔夫，在绿草茵茵之上，背后却是靠有害剂维持草坪，继而对土壤产生破坏。这样的项目是应该被节制的。跑步，是绿色运动之首。如果美不和绿色联系在一起，如果美的代价，是别人不美，地球不美，天空不美，这样的美是需要反省的。

我有一个梦想：如果在我们的城市，10 公里可以到达的地方，人们跑步而行，那会减少多少碳排放，减轻多少地球负担，人会多么健康。这个梦想在现在的社会很难实现，但是，我知道在今天的地球上有理想国存在，那是在墨西哥马德雷山脉的铜峡谷中的一个部落，塔拉乌马拉人。他们一生奔跑，“几乎解决了人类遇到过的所有问题。不管在思想、身体还是灵魂的层面，都近乎完美。”“他们坚韧却温和，跑个不停却不受伤，饮食糟糕却无比健康，未受教育却充满了智慧，生活艰苦却开心舒畅”，那里“没有犯罪、战争和偷



窃，也没有腐败、肥胖、毒瘾、贪婪、家庭暴力、心脏病、高血压和二氧化碳排放。他们不会患糖尿病和抑郁症，甚至不怎么衰老，五十岁的人比十几岁的人跑得快，就连八十岁的老爷爷也能翻山越岭地跑比马拉松还远的距离。”[2]对于这样的理想国，我，心向往之。

[1]【美】克里斯托弗.麦克杜格尔著，严冬冬译《天生就会跑》 ，南海出版公司，2012 年 8 月， 262 页

[2]【美】克里斯托弗.麦克杜格尔著，严冬冬译《天生就会跑》 ，南海出版公司，2012 年 8 月，12-15 页

【原文链接】　【回到目录】



柏邦妮：饥饿是很好的锻炼


柏邦妮：作家、编剧。著有散文集《像邦妮一样爱你》等。

“节食之所以很难，是因为这是在与人最基本最原始的欲望对抗，在与身体最自然最直接的机能对抗。对抗的结果往往是焦虑，沮丧，崩溃和疯狂。但是我赢了。当然，不是每次都赢，但是赢的时候居多。”

在我二十岁出头的那几年，胃口好得出奇。

每天深夜，我们都聚集在烤串摊前。哪怕是积雪的冬天，冻得浑身发抖，围坐在火光面前，烤得脸颊微微发烫。我们扯淡，喝酒，满嘴黄段子，肆无忌惮。鸡脖子，肉筋，大腰子，烤得外皮焦酥里侧嫩滑。夏夜的时候，在隔壁摊上叫上一打啤酒半个西瓜。毛豆，花生，兔头，鸭爪。附送的还有下班的小姐，刷夜的宅男，打架的酒鬼，奔跑的城管。整夜在浓烟滚滚中度过。烤串其实并不好吃，齁咸刷酱，但是当时我爱得要命，以及那人间烟火的味道。有一次，一个发达了的装逼艺术家来找我们，问：“在这种乌七糟八的地方，你怎么能安心创作？”我微笑着说：“去你大爷的！”

不吃串的日子里，我们自己做饭。我的手艺锤炼得相当不赖。口水鸡，糖醋排骨，啤酒鸭，香辣虾，干锅肥肠，腐乳肉，酸汤鱼，都是我的拿手菜。冬天的时候，我们自己腌酸菜。一口巨大的酸菜桶，一百斤白菜。晒得表皮微干，一层一层码实，洒上大粒盐，压上一块大石头，放水浸泡。最冷的日子，酸菜白肉粉丝豆腐锅。酸菜猪肉饺子，搁大量的油。油多肉满，酸浓可口。满屋子的朋友，欢声笑语，面粉飞舞。

我们自己做肉皮冻，肘子花，自己做贵州酸汤，用啤酒瓶捶打牛排。晒豇豆，茄子，晒辣椒，萝卜条。我们搞了一个私房菜，在家里宴请陌生人。有人邀请我写食谱，我为此咨询了我的父母，菜名浩浩荡荡写满了几页纸。那时候我们热衷吃自助，二十二块一位的重庆火锅，四两一盘的羊肉轻轻松松干掉八盘。后来这家火锅店倒了，大家都说是被我们吃倒的，我深以为然。

那时候，我的一个姐们和我一起吃肯德基。她看着我吃鸡翅的样子不寒而栗。她对我说：“我不知道什么样的男人会爱上你。你吃东西的样子太可怕了，完全不懂节制自己的欲望。”节制？那个时候，我连“饱”是什么都不知道，只知道“撑”。对我来说，“恰

好”就意味着没劲，只有过度才有吸引力。生活是一个盛宴，它应该是一个盛宴，如果它不是，那么我就用食物塞满它。

饥饿是什么？我想，饥饿是一种生活状态。二十岁的饥饿，是全身心的饥饿。对爱情，对生活，对所有一切。我吃得下一个超市，一群牲口，吃得下一群梦想和野心，一口袋奇迹，吃得下许许多多的爱情。啃咬嚼咽，与嘴沾边的动词就是全部。

那时候我的体重暴增到一百三十多斤。对我的身高来说是一个灾难。全世界的男人都对我视而不见，只有一个人忧心忡忡。那就是我的父亲。在一个盛夏的中午，他从外面回来，拿着一叠减肥中心的促销单。他跟我说：“你必须减肥，这是你现在最重要的事。你可以不工作，但是得减肥。”我看着眼前这个年近六十的老男人，汗水湿透了他的衬衫，粘在了他的背脊上。我想象他骑着车，满大街寻找减肥店，挨家挨户走进去索要传单的样子。妈妈背着他跟我说：“你爸爸说，我们的女儿是块玉啊，但是她以为自己是块石头。”然后我很肯定的跟他们说：“我不会去减肥中心的。我不吃药，也不用什么仪器。我自己减。”

饿是一种什么样的感觉？这感觉我很熟悉，因为这三年中，它一直没有离开过我，我想，还会跟随我一辈子。村上春树曾经在一篇短篇小说里非常文艺的形容过。他把饥饿描绘成一幅画：“乘一叶小舟，漂浮在湖面上。朝下一看，可以窥见水中火山的倒影。”坦白说，我觉得他饿得不狠。饥饿本身没有诗意，没有尊严。饥饿类似于疼痛。在长久持续的饥饿中，胃液烧灼，胃壁摩擦，你会感到真真切切的疼痛。人退化成动物，只想大口大口的吃东西。除此之外，什么都不想。节食之所以很难，是因为这是在与人最基本最原始的欲望对抗，在与身体最自然最直接的机能对抗。对抗的结果往往是焦虑，沮丧，崩溃和疯狂。但是我赢了。当然，不是每次都赢，但是赢的时候居多。

我想说，人最可怕的是习惯。我们能习惯一切事物，包括饥饿。慢慢的，我追求的不再是“饱”，而是“不太饿。”我开始喜欢“微饿”的状态。在这种状态中神志特别清醒，看画，看书，看电影，印象格外鲜明。写东西的时候条理似乎也清爽一些。以往写文章，冗余臃肿，整个人在一个煽情的状态，后来慢慢的要沉实简单多了。

我当然瘦了，前后瘦了将近四十斤。那种感觉很好，好得超过了挨饿。我的旧身体，每天都是新大陆。我爱那种感觉——有了可能性的感觉。变成更美的自己，是有可能的；变成更好的自己，是有可能的。生活，是有可能的，遇见一个人，他愿意喂饱你喂好你，你们有最好的爱和最好的性，你们呆在一起，天然就很好。你值得拥有那么好的生活，因为你也那么好。



我不想背叛过去的自己，但是我想说，饥饿像一把刻刀，慢慢地雕刻出一个真实的轮廓。所有的胖子都长得很像，都有类似的表情和体态，那个瘦下来的你，才是隐藏其中的自己。我喜欢过去的自己，像一枚醒目的黄色灯泡，张牙舞爪欢乐热情，但是我知道，我不愿意回去了，再也不愿意。

有人问我：减肥之后，你有变得更快乐吗？我认真的思考了这个问题。我想我并没有。但是，我无法分辨，到底是岁月，是越来越沉重的生活，是这把年纪让我变得更不快乐，还是仅仅是节食本身？也许都有。但是我知道，发自内心的，我更欣赏现在的这个我，更接纳全新的这个我。不再是看似自傲其实自卑的结合体，不再以奇装异服香艳性感来释放自己，我知道，也许我会追求的已经不再是强烈饱足的喜悦，而是某种深沉快慰的宁静。

到了三十岁，我开始觉得“节制”不是一件坏事。吃一点点，反而觉得滋味更好。饕餮的舌头味觉会麻木吧？而我那清心寡欲的舌头，简直就像小寡妇一样饥渴，一点点美味都会令我感动得幸福流涕。一碗玉米面茬子粥，我能喝出谷物丰盛的香气；一碗热气腾腾的大米饭，再浇上一点点肉酱，那就是天堂。我戒了自助，我不再那么爱吃肉，咸和辣也开始觉得腻。不吃的时候真不吃，吃的时候那就是真吃。我相信我吃得出每样食物真正的味道，每种味道都余音袅袅，绕梁三日。

我不知道这两者之间是不是有联系。在此之前，我一直过着极其繁忙焦虑的生活。我接很多很多的工作，一方面是因为确实生活所迫，一方面是因为我内心不安。如果不接这一单，就不会有人找我了。即便接了这一单，如果黄了，那我就会落空，生活就会青黄不接。我们行内管这叫“狗揽八泡屎”，很难听。揽了这么多，姿态当然不可能从容，东西也不可能精细，但是没办法，就是疯狂的接，疯狂的做，疯狂的转。其实，我们需要的不是钱，是安全感。就像我们需要的不是食物，是爱。去年我停止了这种生活。只接自己想写的，只做自己想做的。钱并不多，但是生活得很好。掌控了生活的节奏，消化了内心的不安，我很满意，在我这个年纪。

抱歉这篇文章里我没有写爱和性。爱并没有变得更多，变得更多的是爱的可能性。这本身是喜剧还是悲剧呢？

很久以前，我们都听说了那句著名的名言：STAY HUNGRY, STAY FOOLISH. 保持愚蠢对我来说很容易，我一直都是一个热情的蠢货。保持饥饿，是什么意思？我想，在现代社会，吃饱变得很容易。人到中年，就是一个物质日益饱足的过程。消化变慢，代谢变慢，容易变得迟钝安稳，也容易变得沾沾自喜。保持饥饿，是为了让自己保持敏锐，保持清醒。不是要变得贪婪，不断的追求满足，相反，我觉得，是要保持一种状态，一种青春的姿态。在



饥饿的年纪饿，是一种常态。在不饿的年纪，要让自己有点饿。STAY HUNGRY，是要珍惜真诚的感官，磨淬出发的欲望。

饥饿是很好的锻炼，我相信。

【原文链接】 【回到目录】

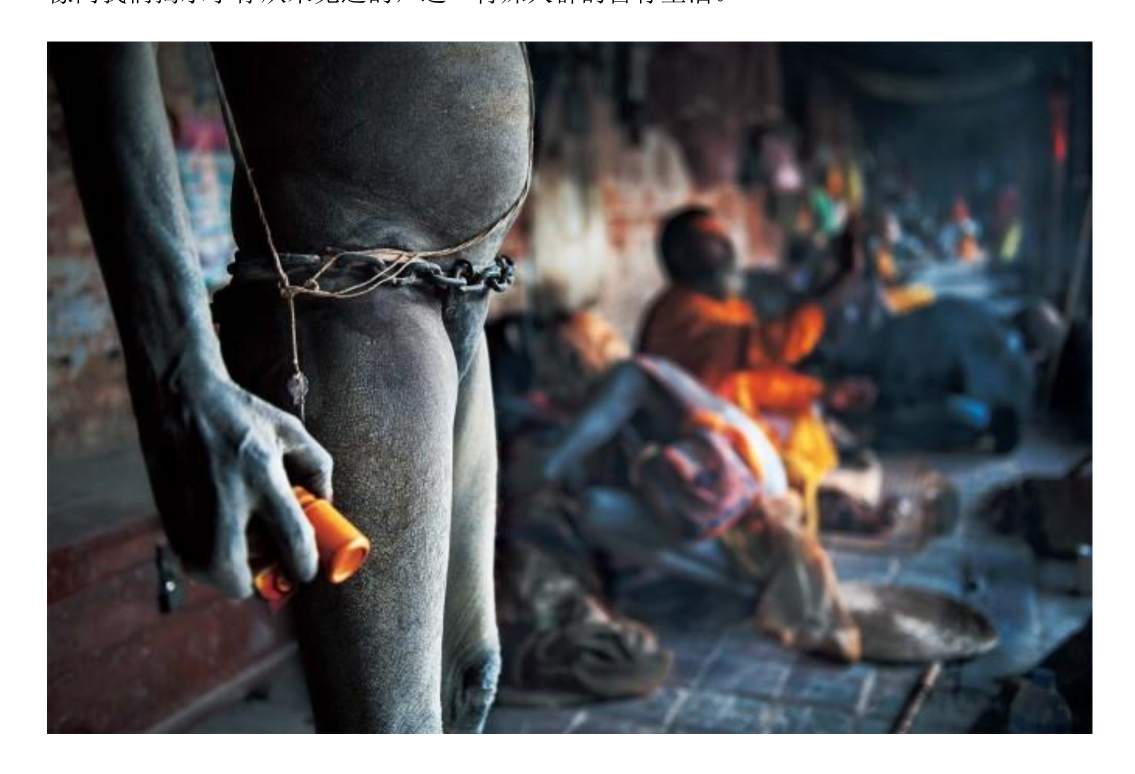


图文：陈峰：生活即苦行



陈峰：摄影家。

有一群特殊的人，着褴褛衣衫、绘彩色条纹、涂苍白炭灰、诵莫名经言，这群人就是尼泊尔这个印度教国家里的一道特色景观——苦行僧。在尼泊尔的大街小巷，他们也许是你最聚焦的拍摄对象，而我们的特约摄影师陈峰数次前往尼泊尔，深入苦行僧群体生活，用影像向我们揭示了你从未见过的，这一特殊人群的苦行生活。



苦行僧们都练就了一身的瑜伽功夫，因为他们信奉的湿婆神是瑜伽功夫的鼻祖。只要你给钱他们就很乐意展示出自己的功夫

苦行僧们自小就跟随师傅苦修，他们从师父那儿学来的生火技巧每天都要用到，起床后第一件事情便是生火。

有一种人，出生后被定为一生命运落魄，只能给神做仆人去修苦行才能安生。从此之后苦难伴随着他们的成长。当他们成年时又被同门人按在地上，扯断生殖器的经脉。从此无欲

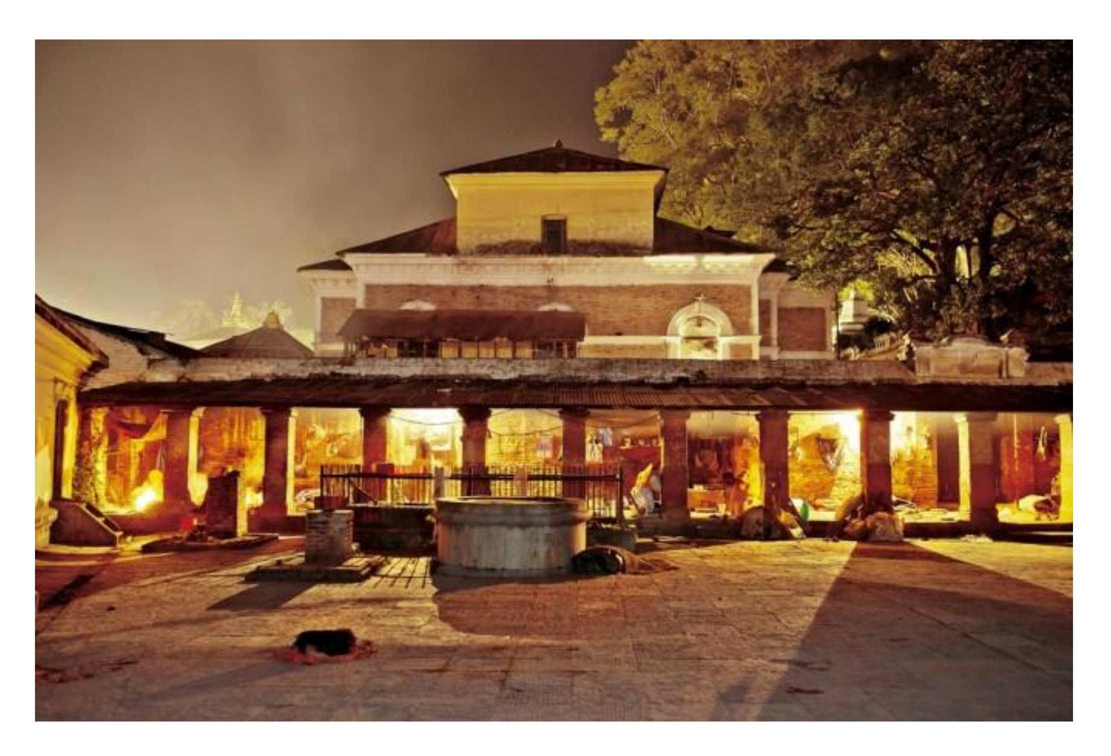


和无求醉心于修行，在丛林中任皮肤上长满青苔，在洞穴中和虫蛇为伴。他们认定自己是神的化身，模仿神的面孔把自己涂抹得色彩斑斓。他们认定自己和神一样具有法力，有着坚强无比的躯体能百毒不侵。每天早上吸食大麻，让思绪在烟雾中超越凡尘，飘到遥远的天际，去触摸神衣袖后的清风。

火：在苦行僧的心目中，火是神圣的。火能温暖着生者，净化死者。火，是每时每刻都变幻着美妙的舞姿的精灵。

Lal Daz 在烧死庙住了 28 年，他今年已经 84 岁了，一头长达 3 米的长发从来时到现在就没剪过的。出生在印度教家庭的他，出生后就被圣人定为难以生存在世间。笃信教义的家人就把他送给苦行僧师傅，从此开始了不同于常人的生活。他只能通过苦行来改变自己的不幸的一生。

起初，帮师傅做些零活，劈柴担水和梳洗等事宜，其间师傅教他保护圣火的秘密，在野外苦行生活，火对苦行僧来说至关重要。在印度教教义中万物是由地、水、火、风、空五大元素组成的。人在生命终结时通过火能使灵魂得到净化，同时将肉身分解回归自然。苦行僧都有保护火种不熄灭的绝活，这堆火和他的头发一样长久，28 年也未曾熄灭过……Lal Daz 每天凌晨起床必先洗澡，之后用灶灰涂满身体。火光映照着赤裸的身体，让我感觉到火对人类生存重要的作用。就在这里河边的对面，天色还未亮，已经有二具尸体在火堆中熊熊燃烧着。 火在常人眼中就是做饭炒菜生活必需品，在苦行僧的心目中，火是神圣的。火能温暖着生者，净化死者。火，是每时每刻都变幻着美妙的舞姿的精灵。



这就是他们的家，许多苦行僧在这里居住了几十年，当年盖这个房子的也是一位德行很高的苦行僧

神：大部分的苦行僧信奉着湿婆，而湿婆神额头上的标志是三条用灰画的横线，代表三个神和三个世界。

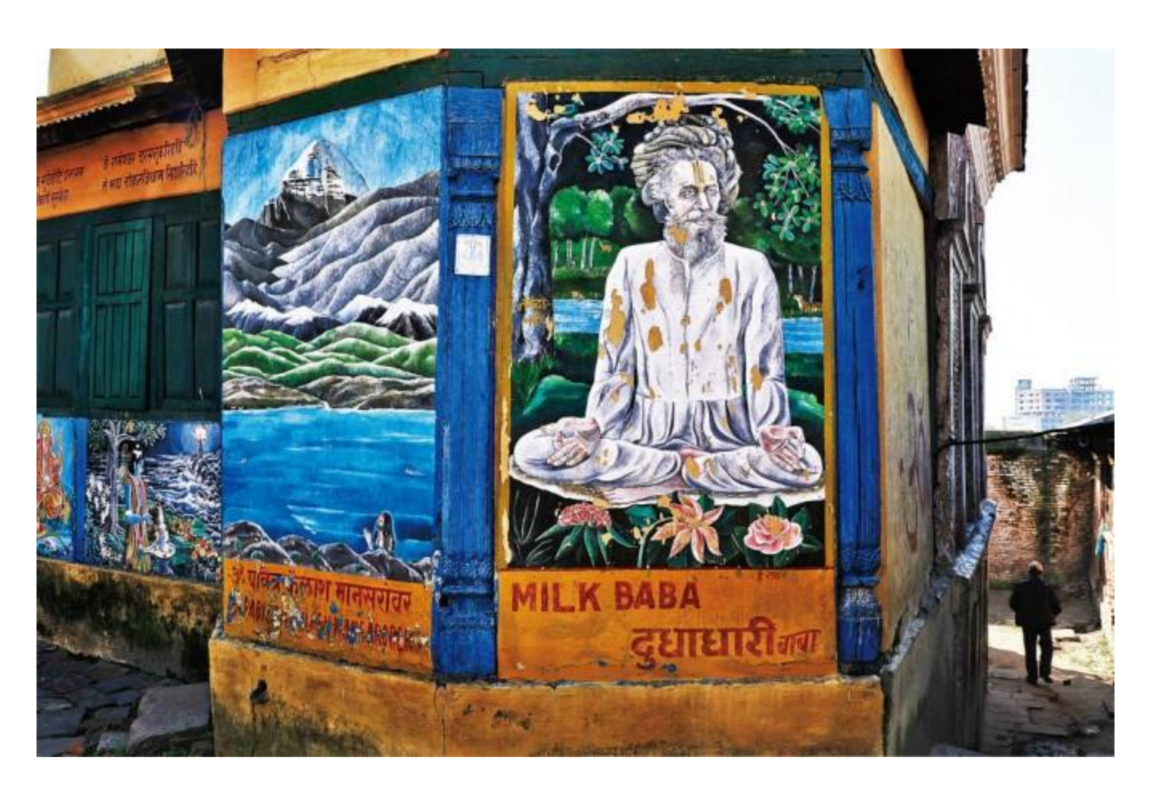
尼泊尔是个神佛满天的国度，众多的神以及这些神的化身让人感觉扑朔迷离，神秘非常。画着和中国京剧脸谱类似的苦行僧（Sadhu）却成为迷中之谜。他们是何方神圣呢？

曾经有一天在烧死庙拍摄时，苦行僧在我的额头上画上黄色的三条横线。这三根线条代表什么呢？在印度教以梵天(Brahma)、毗湿挲、湿婆三神为主神中，梵天是主管创造世界之神；毗湿挲是主管维持世界之神；湿婆是主管破坏世界之神。在三个主神中，又往往把毗湿挲或湿婆立为一个主神，其他神都在其下，并都是这两个神之一的化身。而苦行僧面孔中画着的各种图案就是模仿主神各种化身的模样。在主神中最具威力的就是湿婆神，这位毁灭神的身体涂满灰，代表着死亡也代表重生。湿婆的裸体代表他放弃物质，不留念世间的享受，湿婆神时常静坐在坟场，这里是人世间的终点，也是重生的起点。因此大部分的苦行僧信奉湿婆，而湿婆神额头上的标志是三条用灰画的横线。标志代表三个神和三个世界，想到这里我都感觉到自己头上的三条横线具有魔力。



性：一位苦行僧曾经对我说：只有断了性的欲望，才能安心苦修，而苦行的本身，就是放弃一切物质和精神的享受。

印度教寺庙四处都雕刻着性交的图案，琳琅满目叹为观止。迄今信奉印度教的教徒们仍然对湿婆的“林珈”（即男性生殖器）膜拜不已，认为它是生命的象征。让人费解的是，大部分苦行僧从小就被灭毁了性功能，这种崇拜和毁灭令人困惑。从小跟着师傅学习的小孩们，经过一段时间后，就被师傅带到印度国印度教的圣地 Hariwar，通过其他僧人的考试来判断他是否有当苦行僧的资格。当他通过考量后，面临的就是毁灭生殖器的时刻。一般会选择湿婆神生日的这一天。据说仪式是这样进行的，让小孩平躺在地上，为防止挣扎，二位或更多人分别压着小孩的手脚， 再由一位年长的苦行僧用夹子夹住他的阴茎，奋力将其经脉扯断，从此阴茎再也不能勃起，等于扯断性的一切幻想。之后这个小孩要出师成为真正的苦行僧，依旧得跟随师父继续苦修，有的继续苦修长达 20 年。苦行僧膜拜着林珈，却要了断自己的性器官，让人感到不解。问曾经做了八年苦行僧的 Mr Richard Christopher D’vaz，他告诉我，只有断了性的欲望才能安心苦修，苦行的本身就是放弃一切物质和精神的享受。印度教就这样匪夷所思，在寺庙中随处可以看到雕刻着的性交图案和做爱的神灵们。曾经看过印度寺庙庙妓的故事，寺庙门口住满任人玩弄的妓女，她们挣来的钱全部都上缴给寺庙。



烧死庙的墙面上画着这样的图案，总是一些神话故事在其中，这座房子中住着一些小孩，游客不得入内。

毒：据说苦行僧信奉的湿婆神也吸食大麻，吸大麻很自然的就是苦行僧修炼中的一部分,大麻能把他们带入迷离沉醉的世界。

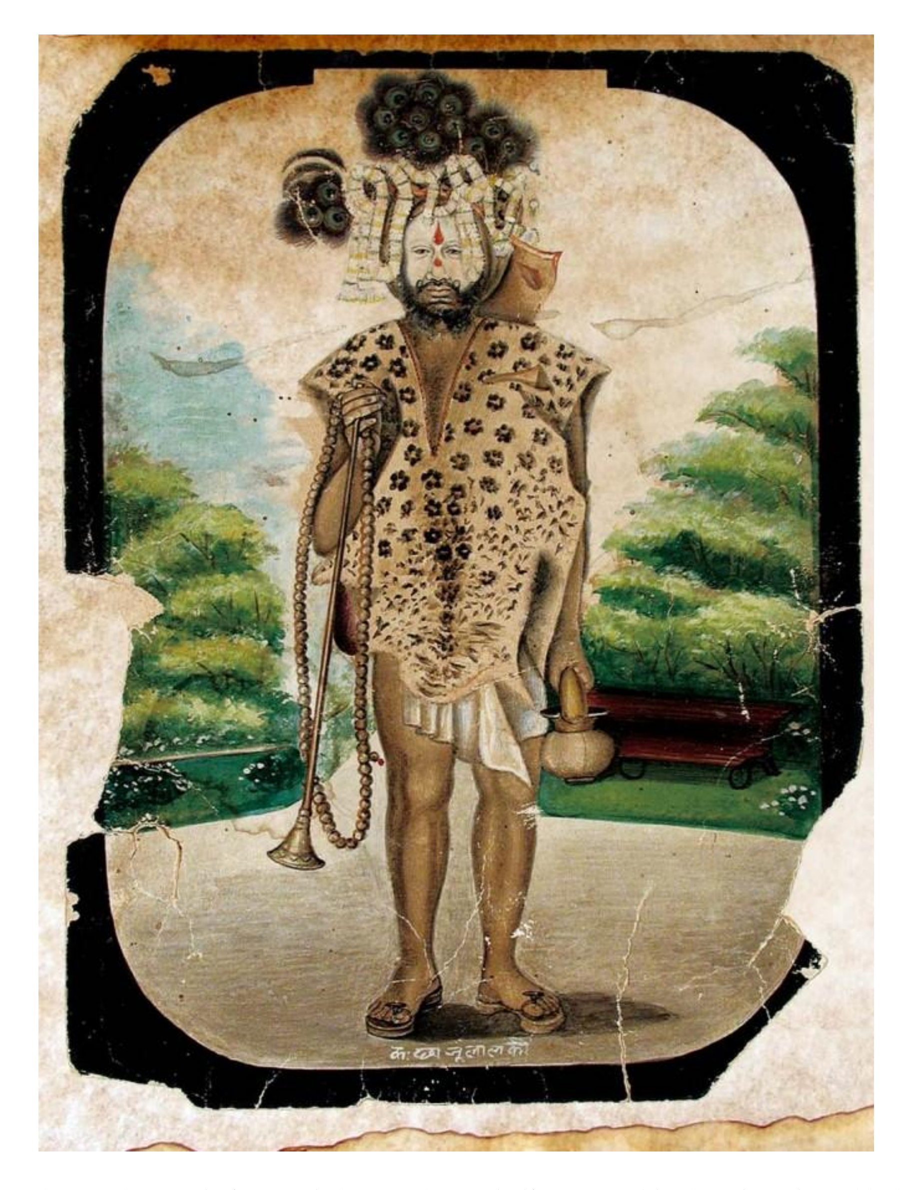
国外的电视上看到说苦行僧日常生活中经常吸食大麻，对此我感觉很震惊，在印度教的教义中毒品是不能碰的，难道大麻就不是毒品？

看着他们哼着小调，快乐地切着大麻叶子，从被刀刻出深深凹痕的木板能判断出他们吸食大麻是日常行为。一般是几位位苦行僧围坐在一起，共用一个烟斗吸食大麻，猛吸一口之后仰头慢慢地把烟吐出，过后就是闭目享受了。这时可以感受到他们开始神游到信奉的湿婆神的身边。

据说他们信奉的湿婆神也吸食大麻，于是吸大麻很自然的就成了苦行僧修炼中的一部分，大麻能把他们带入迷离沉醉的世界。据 43 岁的苦行僧 Ram ChandraMandal 说：在这个时候， 凶残和争斗是属于另一个世界的，他用手指着自己面孔上的伤痕告诉我，这就是当初别的苦行僧和他争夺住的地盘而留下的伤痕。他还自豪地告诉我，苦行僧的无性生活让体内的‘精华’永远留在体内，这些‘精华’能让他们百毒不侵，自然敢吸食大麻了。如今



吸大麻， 甚至拥有大麻都是违法的。但社会还是能容忍苦行僧吸大麻的事。不过，在印度有时也会有苦行僧因为吸大麻而被关起来的事件。



苦行僧的主要任务就是在苦行之路上冥想修行，通过把物质生活降到最简单的程度来追求心灵的解脱，摆脱无尽的轮回之苦。

轮回世界中的修行

走在尼泊尔众多的神庙，你可以真切地接触到这些神秘的苦行僧，从他们的双眼中， 挣扎、隐忍、忧郁、热望不加掩饰地呈现出来，而这一切都指向信徒的终极盼望——超越轮回，从尘世中获得永恒的解脱。

1.何谓苦行僧

苦行僧一词源于印度古语中的 Sadhu （念‘撒度’），苦行僧的称谓是从其苦修中意译，其实他们也是到处流浪的僧人，苦行的目的是脱离轮回转世。

2.世人对苦行僧的称呼

苦行僧也被称为 “Baba”。Baba 代表父亲、祖父、 叔伯。有时，大家会在 Baba 后面加上‘ji’。Babaji 是对苦行僧更加尊敬的称呼法。这个世纪的 Sadhu 会被视为圣人，据说具有法力的苦行僧可以让你的命运发生改变，因此，人们对苦行僧颇为敬畏。

3.苦行僧分两大类

Shaivas 是信奉湿婆神（Shiva）和他的上百个化身，当中包括 Ram。 Vaishnavas 信奉的是毗湿挐神（Vishnu）和他的化身，当中也有 Rama（和 Sita）以及 Krishna。

4.苦行僧生活来源

苦行僧们的生计来源是信徒们的捐赠。不过，大家也不是一味地从信他们。在科技发达的时代里，很多人对苦行僧是存在着很多的质疑的。但是在尼泊尔或者印度比较偏僻且传统的乡村，苦行僧扮演着生活中不可缺少的角色。婚丧喜庆的节日，人们都会请苦行僧主持并给予祈祷、祝福。对信徒们而言，此时这些僧人是在为神传达指令，是神的代表。

5.苦行僧也有女的

女苦行僧的称谓是 Sadhvi，来自古文 Sanskrit，意思是“实现目标”、“达到神圣”和“精神上的修炼”。

6.苦行僧住在哪儿

苦行僧是放弃了物质生活的修行者，也被称为‘ Sanyasi’。他们没有性的欲望，没有亲情的牵挂。居住在尼泊尔和印度的庙宇、山洞和森林中。

7.苦行僧们如何修炼

他们有些在山里独住很多年，以水果野菜为食。有的在生活里只保持一个姿势，比如把一只手永远举高。还有些一生只关注于吸大麻。有些研究未来观测紫微星象，给人算命等等。

8.天体派苦行僧



“Naga Sadhu”中 Naga 代表天体。Naga Sadhu 就是指天体派苦行僧。这个派别的僧人不穿衣服，不刮胡子且蓄留着长而厚的头发。他们手里有时会拿着一把剑。Aghori Sadhu 是另一派别的僧人，称自己的身边是有灵魂及鬼神陪伴着的。

9.苦行僧们的四个圣地

苦行僧的圣地分别是 Allahabad, Ujjain, Hardwar 和 Nasik, 它们是传说中的琼浆玉露洒落人间的四个地点。

10.苦行僧的工具

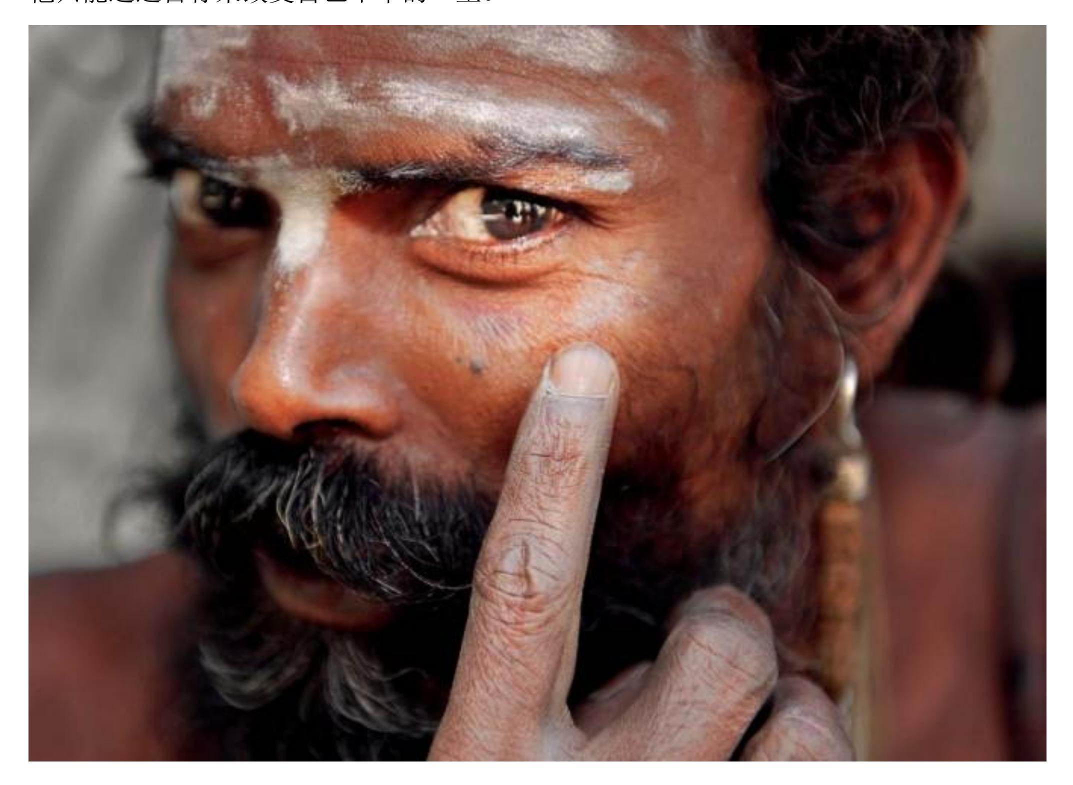
烟斗（Chilam）， 吸时用两手紧握。是苦行僧们吸食大麻所不可缺少的用具。食物（Bhojan）苦行僧的食物包括：米饭、蔬菜、乳制品、甜食、茶、马铃薯和面包等。另外他们的食物里是不加葱蒜的。灰（Bhogoti） 从烧尸的木材取得。苦行僧用它来涂抹全身，包括面部和头发。背包（Thaili）苦行僧们全天背在肩上的包包，里面放着他们所拥有的一切。

我认识的苦行僧



Lal Daz,在烧死庙的聚居区，Lal Daz 在这里已经住了 28 年，他今年已经 84 岁了，他一头长达 3 米的长发，从入住时到现在就没有剪过的，出生在印度教家庭的他，出生后就被

当地的圣人定为一生不可能有所作为，难以生存在人世间。为了他能够健康地活在这个世界上，笃信教义的家人把他送给了他的苦行僧师傅。从此他便开始了不同于常人的生活。他只能通过苦行来改变自己不幸的一生。



Balak Daz,原名： Ram Chandra Mandal， 出生于尼泊尔 Sarlai，年龄 43 岁。5 岁时他的母亲病逝了，父亲去了印度当苦行僧。 Balak Daz 就一直居住在尼泊尔烧尸庙。他是家里的老大，还有一个弟弟和二个妹妹。弟弟已婚有 5 个小孩。两个妹妹都失去了联络。当我采访 Balak Daz 时，弟弟的六岁儿子就在他身边，叔侄俩感情很好。Balak Daz 脸上有个伤痕， 据他说是维护“家园”和别的苦行僧打架造成的。而他腿上也有个很大的疤痕，是 5 岁时的一场大火留下的烙印。

【原文链接】 【回到目录】

辛波丝卡：酷刑

辛波丝卡：波兰最受欢迎的诗人，被公认为当代最迷人的诗人之一。

什么都没有改变。

肉体在遭受着疼痛，

它必须要吃饭，呼吸空气还有睡眠，

它有薄薄的皮肤，下面流动着血液，

保留着必需的牙齿和指甲，

它的骨头易碎，关节可以伸展。

在酷刑中这一切都要被想到。

什么都没有改变。

肉体在颤抖正如它的颤抖

在罗马建立前和罗马建立后，

在公元前二十世纪和公元二十世纪。

酷刑如故，变小了的只有地球，

不管发生什么事，都像是发生在墙的另一边。

什么都没改变。只是有了更多的人，

在老的犯罪旁边，新的犯罪已经出现，

真实的，假想的，暂时的，无中生有的，

肉体对它们的反应只有号叫，

过去，现在以及未来都是无辜的号叫

按照那古老的程度和音调。



什么都没改变。也许只有方式、仪式、舞动。

然而用手保护头的动作是一样的。

肉体扭动、抽搐、试图逃脱，

双腿无力，倒下，曲膝，

变青了，肿起来，垂涎，流血。

什么都没改变。除了国境线，

森林、海岸、沙漠和冰川的边界。

灵魂在这些风景中徘徊，

消失，复现，接近，走远，

自己像个外国人，难以分辨，时而确信，时而又对自己的存在没了把握，

虽然肉体在，在，一直在

可它却没有留驻的地方。

（选自译言网，译者介末花花。）

【原文链接】 【回到目录】



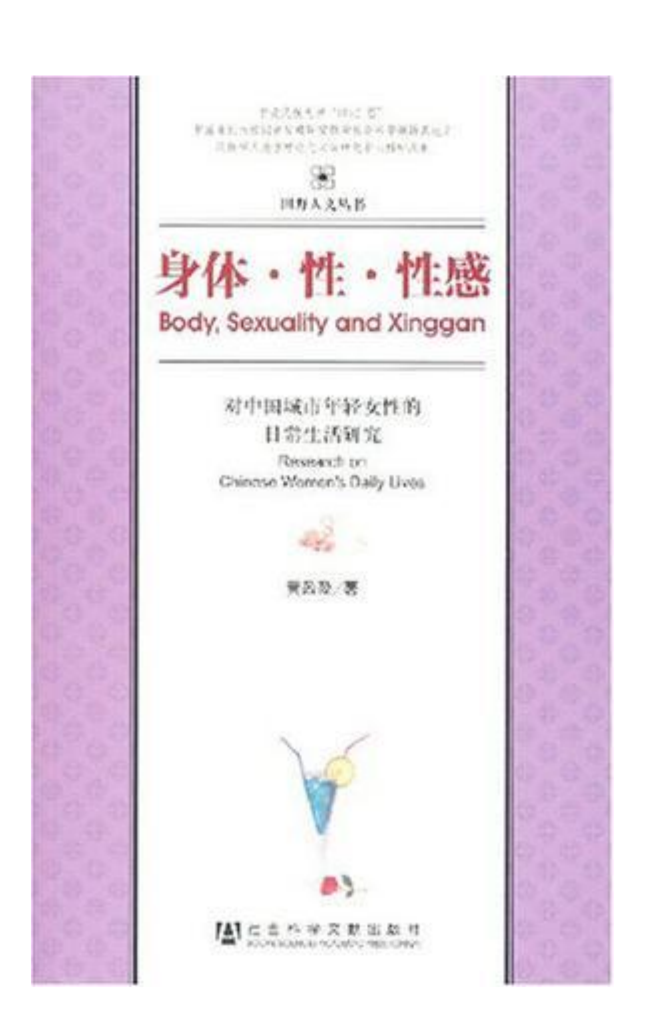
荐书：黄盈盈《身体·性·性感》

黄盈盈

“

身体是什么？身体的定义之所以重要，不是因为我们可能找到一个单一的定义，而是因为我们找不到一个单一的定义，在整个世界文化中有那么多的各种各样的对身体的定义。这本书通过对于 “身体”、“性” 、身体与性”以及中国女性的“身体”与“性”的研究给大家提供了一点答案。

”





内容简介

《身体•性•性感》主要内容："身体是什么？身体的定义之所以重要，不是因为我们可能找到一个单一的定义，而是因为我们找不到一个单一的定义，在整个世界文化中有那么多的各种各样的对身体的定义。"

"如果你要是早一年半以前问我这个问题，我可能会比较关注自己身体是否丰满、曲线是否优美、对异性的吸引指数有多高，但是从去年到现在，我更加关注自己身体的健康，包括身体的脏器和性器官、生殖生理器官，是否健康、是否卫生可能是我更加关注的。"

"如果是情人，就有那种（性的）感觉。但是要说夫妻，因为夫妻之间做爱就是一种常态，跟吃饭一样。说到夫妻生活不会给人性感的感觉……"

"对我自己来说，不可能让自己达到最有吸引力的时候，总有一种观念上的东西让自己不能那么做。但是我觉得最有性吸引力的是胸部要露出一点……但有一次看一个电影，那个人穿着镂空的黑色丝袜和黑色的高跟鞋，当时觉得那是我第一次觉得腿很有性吸引力。以前不会觉得腿会很性感。但就看那人把腿搞成那样吧，真的还挺有意思。"

"女性，如果关系特别好，我会觉得是开玩笑；如果关系不是特别好，比如说你吧，咱俩今天第一次见面，你说我性感，我会觉得你对我是一种奉承。男性的话，如果和我关系特别熟，我会觉得是在夸我：如果关系不是特别熟，我会觉得是他对我的一种言语上的非礼。在中国，我觉得如果一个男人想和你交往，他应该不会夸你性感，如果说他对你有点企图，倒是可能。"

作者简介

黄盈盈，女，博士，2005 年毕业于中国人民大学社会学系。现任人大性社会学研究所副所长。2003 年获美国 Forgarty 艾滋病项目国际奖学金在北卡莱罗纳医学院访学一年；2006 年获 Endeavor Austral ia Cheung Kong 博士后奖学金在西澳大学亚洲研究中心访学半年：曾短期游学荷兰、印度、泰国等地。

自 1999 年起师从潘绥铭教授从事性社会学方面的研究，具体研究方向为：性产业研究、艾滋病、中国女性的身体与性、定性研究方法。

多次参加国内外学术报告和交流活动，以及艾滋病预防的实际工作。主持或主要参与国内外相关研究项目十余项。发表的主要论文有：《对 A 市和 8 市发廊小姐的考察与分析》（《北大清华人大社会学硕士论文选编：2002-2003》，山东人民出版社，2004）、《东北



劳动力市场中的女性性工作者》（第一作者，《社会学研究》，2004）、《中国艾滋病“问题”解析》（第二作者，《中国社会学科》，2006）、“HIV/AIDS Risk Among Brothel-based Female Sex Workers in China：Assessing the Terms，Content and Knowledge of Sex Work”（第一作者，美国 Sex Transmitted Oisease 杂志，2004）等；著作有：《小姐：劳动的权利——中国东南沿海与东北城市的对照考察》（第二作者，香港大道出版社，2005）、《情境与感悟：西南中国三个红灯区探索》（第二作者，台湾万有出版社，2005）、《呈现与标定——中国“小姐”深研究》（第二作者，台湾万有出版社，2005）。

【原文链接】 【回到目录】



【与意识】

安婆婆：说说意识、身体和笛卡尔

安婆婆：科学松鼠会作者。

“我们对“身体”这个词的认识已经远比笛卡尔的时代更深入，但我们对意识的认识仍停留在蛮荒时代。”

这个世界上所有的知识，你知道多少？

注定有许多事情是这短暂的一生中来不及学的。对某些人来说，它们是 C 语言、数据库、网站协议；对另一些人来说，它们是有机物设计、肽链合成、基因转导；它们还可能是发动机结构、芯片蚀刻、液晶成像、心脏搭桥、量子通信……这单子列下去能把地球绕上五圈。

可我们并不会因为这张单子的存在如坐针毡，因为自有一些优秀的头脑承担起了学习的任务，并将成果妥善地保存在世界各地的图书馆里和互联网上。这样一个人类共享知识库的存在，就好像家后有个大谷仓一样让人安心，每当需要的时候我们总能打包出一份粮食上路。

独独有一类知识让全人类捉襟见肘。对它们的记载没有谷仓那般殷实，倒像茫茫海面的最后一座浮标或者雪线上的最后一站补给。阅读它们仿佛是在一丛篝火边觊觎亮光之外的黑夜，一旦向那黑暗迈开步子，你就带着仅有的温热闯入了蛮荒之地。

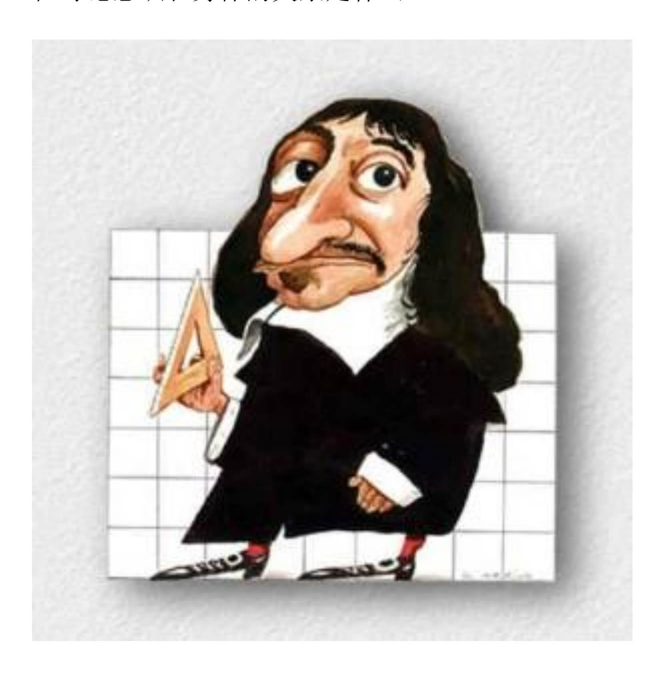
关于人类意识的问题，就远在那蛮荒之地的深处。

曾经尝试过探讨“意识是什么”的朋友也许遇到过这样的尴尬：话题不是草草结束，就是陷入一场声势浩大的鸡同鸭讲之中。讨论的内容往往无意中就转到某个更具体的问题上去了。取决于参与者是哪一类爱好者，最后的问题也许是神经系统是怎样运作的，也可能是机器可能产生意识吗，或者怎样从行为分析一个人的心理……诸如此类。讨论的各方往往



没有注意到，当他们把“意识是什么”等同于上述任何一个具体问题的时候，他们已经在一个更基本的问题上选择了自己的立场。他们不一定知道，这个问题已经存在几百年了。

最早明确指出这个问题的人，是笛卡尔。对，就是那个发明了直角坐标系的笛卡尔。他说，要回答意识是什么，你得先决定意识是不是身体的一部分。就是说不管你为意识下什么样的定义，你都直接或间接地给出了意识和身体的关系。因此对意识的讨论归根结底是在讨论意识和身体的关系是什么。



【图：哲学家、数学家笛卡尔】

切，一听就是科学不发达的古代来的人。这还用讨论么？每个人都有一颗大脑，每颗大脑都有上千亿个神经元，它们组成的神经系统产生了我们的意识。所以意识当然是身体的一部分，身体决定意识啊。

没错，人类的神经系统是意识的载体，这是现代科学已经达成的共识。可这并不代表笛卡尔的问题就此终结了。现在人们都想弄清楚神经系统是怎样产生意识的，在思辨的过程中，哪天一个不留神就撞上了笛卡尔的幽灵。

为了说明问题，我们来做一个思考练习。请试回答：只有我们的神经系统能产生意识吗？换句话说，如果组成大脑的基本结构不是细胞，而是具有计算功能的电子元件，意识还有没有可能存在呢？如果你的答案是肯定的，那么就默认了承载意识的不一定是人的身体。这样的话，意识归根结底是由什么来承载的呢？如果你的答案是否定的，非神经系统不能产生意识，那既然组成生物细胞的最基本粒子和组成其他所有“普通物质”的基本粒子没

有区别，是什么特殊性质决定了神经系统成为意识的唯一载体呢？你看，绕来绕去，绕不开意识和载体的关系。虽然这只是个思考练习，虽然人们对意识和神经科学提问的角度还可以有很多种，但只要你不厌其烦地剔骨去皮，最终会发现它们不过是那个基本问题披上了不同的外衣而已。我们对“身体”这个词的认识已经远比笛卡尔的时代更深入，但这个基本问题如此困难，以致我们对意识的认识仍停留在蛮荒时代。

笛卡尔本人对此问题的答案简直烂透了。他说意识是完全脱离身体而存在的一种非物质，它通过松果体作用于身体，使人觉得身体受意识的控制。后来人们知道松果体只是一个和生理节律有关的普通脑组织，笛卡尔如果地下有灵，大概正在四处找寻掉落的节操吧。唉，真是解铃不一定靠得住系铃人啊。

松果体的功能被揭开是在电生理技术大发展的十八、十九世纪之交。当时有个著名的神经学家叫 Penfield，他在给病人做脑部手术的时候，把电极放在大脑上加以很小的电流，就能让病人产生各种认知反应，包括莫名的愉悦感、没有外界接触而直接产生的被碰触感、闻到实际不存在的气味等等。这对“意识是不需要载体的非物质存在”是一记重击。这一时期的人们走向了另一个极端，认为意识的实质是人通过神经系统对外界刺激作出的条件反射。

秉持这种观念的人被称为行为主义者。在他们的理论中，人是一种高级的“巴甫洛夫的狗”，表面上看是出于个人意愿做出各种举动，实际上是通过趋利避害的机制培养起固定的反应。比如小强在公车上踩了后边的姑娘一脚，连忙道歉，这种歉意是因为之前有过几次被骂的经验，之后避免被骂而建立起来的条件反射。再比如外边下雨了就撑伞，是因为之前被雨淋过感冒了，之后为了避免生病而建立起来的条件反射。如此种种。



【行为主义实验：巴甫洛夫的狗】





行为主义的出现使得对意识的探讨不再仅仅停留在哲学层面，各种理论可以被搬进实验室接受检验，因为人的行为在一定程度上是可以客观测量的。这期间发展出的研究方法，逐渐催生出了实验心理学这门后来自成一家的学科。

可是立场太极端的理论总是容易出现局限性。行为主义彻底否认人的内在精神世界，把所有认知现象都简化成对外界的反射，这未免牵强。比如有些时候有小强会故意淋雨，但他有时候又会打伞。如果淋雨和打伞都是小强对下雨这件事的反射，那么同一种条件是怎么产生两种互相矛盾的反射的呢？要自圆其说，似乎绕不开“人有内在精神世界”这个事实。

这个困难在功能主义那里得到了解决。功能主义者同样不喜欢笛卡尔把意识归为脱离客观物质存在的神秘力量，同时也看到了完全否认意识的主观性而导致的逻辑困难，于是开创了一种既承认意识的物质性，又允许它有内在主观性的理论。功能主义者说，意识是依赖于神经系统存在的，不同的意识是神经系统处在不同状态而产生的。这些状态可以是完全内在的，同一种外界刺激引发的内在状态也可以是不一样的。这就解释了为什么同样是下雨，小强有时候打伞，有时候故意淋着。有人会问了，那完全内在的状态怎么测量呢？不能测量不就又变成神秘主义了？功能主义对此有个很讨巧的答案：内在的状态不能直接测量，但可以间接测量。如果面对相同的刺激，你我做出了相同的反应，便说明我们有着相同的内在状态；既然我可以直接感受到自己的内在状态，我就可以推己及人地知道你的状态。翻译成人话就是，全身湿透的小强看见全身湿透的小红走在雨里，便知道小红也在故意淋雨。

功能主义在二十世纪上半叶大受欢迎的一个重要原因是计算机的发明。计算机是在不同的状态之间转换从而实现运算的机器。如果把人的思考看成一种运算过程，那么意识有可能也是同一种规律在生物体上的实现。每个人的神经系统都是不尽相同的硬件，意识就是运行在它们上面的同一款软件。要知道这个类比有多么鼓舞人心，看看那个年代出了多少关于人工智能的科幻小说就知道了。

可惜的是，人们最后还是发现神经系统的计算方式和计算机有着本质的区别。计算机从一个状态到下一个状态的转变是完全由程序设定好，不随环境而改变的，而神经系统从一个状态到另一个状态则非常依赖于当时的境况。计算机的状态永远是有限的，而神经系统的状态是不可数的。这说明功能主义所倚赖的“推己及人测量法”其实行不通。小强其实没法知道小红是不是也像他一样以淋雨为乐，因为小红的内在状态有无数种，你怎么知道她不是因为没带伞被迫淋成落汤鸡，此时正沮丧得要死呢？

行为主义和功能主义只是人们针对意识和身体的关系做过的两种尝试性解释，看起来它们都不太成功。如果你对接下来的历史感兴趣，想了解还有什么其他的理论尝试，可以去翻翻有关“连接主义”、“生物学实在论”、“神经达尔文主义”等等的资料，继续这场未完之旅。你会遇到 Searle，Dennett，Rumelhart，Crick，Koch，Edelman 等等杰出的头脑，会看见精彩的思想碰撞，经历繁重的脑力劳动。你会发现这一堆由笛卡尔升起来的篝火，几百年后仍不足以形成燎原之势；但若撷取一根火把走进黑暗，你也并不是蛮荒之地中唯一的光亮。这篇从笛卡尔开始的关于意识的小文，到此已经完成了抛砖引玉的任务，就让它在这里结束吧：向每一位拓荒者致敬。

（已发表于《时间线》2012 年 12 月刊）

图片出处依次为：

pacificaidsnetwork.org

gakuranman.com

www.sciencecases.org

【原文链接】 【回到目录】

王岳川：肉体沉重而灵魂轻飘



王岳川：北京大学中文系教授。从事文艺美学、文学理论、西方文艺理论、中西文化研究和战略等的教学和研究。

> **身体与精神是一种“间性”关系：身体空间是精神居住的空间，思想所支配的身体，对思想而言并非对象中的一个，思想并不从中提取空间的全部剩余作为附带的前提。思想并不依附自我，而是依据身体来思考，即把思想统一于身体的自然法则中。**

不要为生命忧虑吃什么，喝什么；为身体忧虑穿什么。生命不胜于饮食吗？身体不胜于衣裳吗？

——《圣经》

当时光进入到 21 世纪时，整个世界出现了一种颇值得解读的现象——肉体成为了最流通的话语。人们开始从谈论灵魂进入到谈论身体，从谈论身体到谈论肉体，从谈论超越性思想到谈论下半身欲望。有人认为，这种对肉身的解放和欲望的渴求，消解了压抑身体的传统和对身体的控制和改造，成为了现代人反对霸权话语而彻底解放的标志。这一问题还得往深里思。

一、身体是灵魂与肉体的中介

人从高等动物演变而来，躯体在进化中产生了文明智慧，也学会了用文明的禁忌阻断动物性对人性的侵害，于是，裸露的身躯获得了衣物遮羞，乱伦时代让位于伦理时代，情绪的朦胧表达让位于语言文字的精确，四肢的行动听从于大脑的智慧，身体最终为产生精神和思想而脱离了蒙昧和蛮荒。

可以说，文明的压抑与身体伸展成为了矛盾，并留下了永远难以平衡的内在失衡。历史上道德对身体的制裁中西皆有，中国的“饿死事小，失节事大”，不知道使多少女子的青春葬送在礼教之中；而中世纪宗教裁判所的火刑柱，又有多少女性被打上“红字”而在烈火中飘逝了身体。弗洛伊德承认，压抑是文明的必要代价，如果文明驯服不了横行冲撞的欲



望，社会的基本秩序将走向失序。中西方在身体与灵魂二元对立的非此即彼中缺少了中介——承载精神和欲望的“身体”，身体作为中介的重要性自不待言。

在现实世界中，人总是通过躯体触摸、凝视、姿态、言说等多种方式从事文化交流活动。但问题是，今天对身体的关注使人们的眼光拒绝了精神而不断滑落而凝聚在“肉身”之上。身体向肉体的下滑，使附加的各种眼球经济眼球政治眼球欲望的“被看”中变得更加沉重，精神也在失重中变成了边缘的存在。波德里亚一针见血：“女性通过性解放被‘消费’，性解放通过女性被‘消费’。……性欲是消费社会的‘头等大事’，它从多个方面不可思议地决定着大众传播的整个意义领域。一切给人看和给人听的东西，都公然地谱上性的颤音。一切给人消费的东西都染上了性暴露癖。当然，同时，性也是给人消费的。”如今打着精神解放的旗帜解放了身体，更解放了肉体中火山喷发般的欲望，身体不再是承载精神的地基，而是否定精神的平台；凝视身体使得内在欲望徜徉于世，并获得世俗化的阵阵喝彩；力比多终于成功地冲破社会规范，而活跃在无思想或反思想的文化前沿。

这种对肉身的自由体验和讴歌，在人们接纳理论输出观念的热情中逐渐定型。美国进入中国市场使用了三“片”策略。一是“薯片”——麦当劳。它修改了新一代的生活方式编码和存在意识。二是芯片。芯片是电脑的心脏，连同操作系统进入了全世界，成为电脑网络的基本平台。三是大片。它从文化工业、意识形态和影视国际资本运作和行为模仿上，修改了全世界人所遵循的本土文化价值编码。这样一来，人的本体论就加速了转型的进程：从最早的自然本体论（金、木、水、土、火构成宇宙的元素），到中世纪神性本体论（上帝、神），到 17、18 世纪的“理性”本体论，再到 19 世纪的“意志”本体论，到 20 世纪的“欲望”本体论，人类确实经历着本体论转换。转换到欲望本体论以后，不管是弗洛伊德的个体无意识还是荣格的集体无意识，还是杰姆逊的政治无意识都说明了一点，下半身写作肯定会在当代人的鼓动下走向世界性前台，人类将在获得肉身解放的同时告别神性和理性，成为精神溃败后的欲望张扬和肉身满足的“新新人类”。

在张扬“下半身”的肉体策略中，整体意义上的身体和身体升腾出来的精神死了。究竟是“书写身体”还是“身体书写”，有着本质的区别。书写身体使我们对身体的受虐状况和过分压抑加以关注，力求使被扭曲的身体在放大的视野中获得伸展。身体书写则满足和玩味于肉体，使得肉体从身体和精神中剥离出来成为一堆消失了人的差异性的性别载体，成为充满欲望享乐者制造事件和挑衅姿态的对象化身体。正如有人所说：“对身体的强调，从最初的针对市侩庸人的“美学暴力”滑向“伦理道德”的深渊，将是“下半身”走向终结的最大症结。首先确立一种平庸的身体伦理，然后通过对身体某部分的怪异强调与变形，挑衅这种平庸伦理，试图通过一种触犯众怒的伦理暴力，来使自己的写作获得意义。



此时，身体成为不折不扣的工具，在对抗一种道德专制中建立起另一种道德专制。”也许，那些对精神天生反感者定要通过对身体自渎达到对精神的自渎，在肉身裸露中关注性资本并建立另类感觉，唤醒体内被文明控制和压抑的骚动的欲望。当鼓励裸露和观赏诱惑成为女性唯一合法的社会身份而出现在公共领域时，人的目光已经不再具有超越性的清澈，而只是一派色诱视点的迷惘。

今天，镜子和磅秤成为女性自我修身和受他者目光支配的祭坛，在整容、减肥、人造美女的批量生产的身体经营中，女人们被怂恿成一种“生命中不可承受之体重”的对象，自我的身体仅仅成为了他者的消费性存在。这样一来，男性世界外在的强求性（对苗条、骨感、美貌的要求）变成女人对自我身体塑造逐渐认同和被看眼光标准的驯化过程。这种为他者目光而存在的身体，事实上已经消解了自我对身体的评价的主动性，仅仅浮在被男性期待和感知的纯粹肉体表象上。在这个意义上，“肉身化的女子的思想是公共性的，是因为她们的身体是公共性的。所以历史上风云际会的女性，多半不是淫乱宫闱的嫔妃，就是倚门卖笑的青楼女子。身体的公共性对应着思想的公共性，身体的隐秘性则对应着思想的隐秘性。”我想，当在影视演艺界“脱风”盛行中，忘掉了文明的艰难历程和精神对身体的呵护而竞相赤裸相向时，这种倒退导致的人类低能和生命链条的退行将是可怕的“后天”。

二、人的解放不应从“伦理暴力”走向“身体暴力”

马克斯·舍勒（Marx Scheler）注意到“本能冲动造反逻各斯”的现代社会性质，对身体的造反性加以关注。诚然，文明的过度压抑将导致身体的造反，这种造反超出了一定的界限，所压抑的本能的释放就隐藏威胁社会文明发展的危险。于是，一个当代的怪异公式出现在集体无意识中：人性解放＝精神自渎＝身体解放＝肉体敞开＝目光下移＝感官刺激。女性身体又一次在解放的名义中背离了自然属性，而成为概念滑动下移过程中的实际牺牲品。对此，道学家的声音在今天已经微弱不堪，批判者的言辞也已经显得冗赘多余，因为大多数传媒控制在窥视和制造窥视的话语权力者手上。为了吸引眼球和获得点击率，伦理暴力走向了身体暴力。但是人们没有从审美风化史的性革命中看到身体的出路，也没有从本土女权主义中看到走出“性战争”的新策略，却从女性身体的被看性看到凝视中的男性文化霸权嘴脸。事实上，“男人主导的商业和情色市场把女人的身体塑造成了情色的偶像，它不但被装扮成男人渴求的对象，而且身体被抬高到女人群起仿效，竞相崇拜的地步，最终是女人身体的性感成了女人自愿为自己购买的商品。消费的女人越是要拥有自己的身体，她们便是越是从自己的身体异化出去。”当女性违背了自己的自然属性，也必然会违背自己的社会属性，这种双重违背中“欲望暴力”必然导致“伦理暴力”。在解放身



体的推波助澜中，女性遭遇到层层畸形的审美观，在这种日益固化的男权统治“秩序化”中，女性在身份自我认同方面出现了新的精神瘫痪。

当代文化中最大的神话是关于“身体”的神话。那种蔑视身体的封建礼教造成了对身体的长久戕害，如果仅仅是以自我身体作为观念反抗的器具，将身体化约为肉体，无异于在新的观念中再次对身体尊严加以戕害。每个人都有自己的身体，也有支配自己身体的权力，但这种支配不应该降低到动物的层面。今天不少人仅仅满足于上帝给我们的手足、脸蛋甚至是人造美女的所谓的形式美，从而逃离自己的本来面目和本性而“生活在别处”。我看到不少对身体的重新命名的“文学身体学”“身体社会学”“身体审美学”，如果仅仅在冠冕堂皇的话语中张扬文学欲望学和肉体经济学，对精神和肉体的伤害将是双重的。不妨举一个关于诗人“生命写作”的例子来反观“身体写作”的文化盲点。这位诗人已经去世，苗强——一位大学语文老师，因脑溢血而濒临死亡，经全力抢救过来，然而他的大脑完全被洗空——不认识字也不认识人，变成了一个“成年婴儿”。他坚毅地像婴儿那样呀呀学语，经过三年他学会了两千多汉字，并每天坚持写诗而终成《苗强诗集》。他写出的是直指心性显露灵魂的纯粹的文字。经过这一次生命震荡，他头脑中所有的社会历史强加给他的精神残片被去掉了，那些现象学要悬搁的东西都已被悬置，去除了心上的阴霾，获得了赤子之心的自我观照。其诗歌当中逻辑语言明晰，意象叠加和语言图景寓意深刻。这是向精神极限冲刺的生命写作的典型。

身体不是单一的，而是像约翰·奥尼尔那样可以区分为五种“身体类型”，从大到小形成一个系列：世界身体、社会身体、政治身体、消费身体、医学身体。在文化研究时代，仅仅重视生理性的肉身状态，而割裂其与阶级、阶层、性别、族类、社会、政治、经济、文化、意识形态的关系。沉迷于感性肉身并将其看成消费性的身体，将使身体遗忘自己的多元功能，而走向新的单面性。不过，这次不是理性的单面性，而是身体的单面性，人类就这样从一个极端走向另一个极端。我不得不问：灵魂对身体的压抑应该造成的反弹是身体和灵魂互相分离，还是身体和灵魂互相憎恨？是在身体的反叛中放逐灵魂，还是身体和灵魂互相寻找？是在新的意义上使得精神肉体化或使肉体精神化，进而使身体和灵魂互相契合？还是让灵魂与身体互相遗忘，使身体不再成为文化动物的承载体？

在话语权力以男性为主导的时代，影视文化中的摄像机在某种意义上成为男性目光延伸性代言。视觉的看与被看关系隐藏了视觉与权力的关系。话语即权力，权力通过话语而延伸。当代影像制作和广告，往往可以看到女性身体在视频中通常是以男性的欲望为旨归。身体介入文化产业的经济运作使身体积聚巨大财富，身体参与了权力机构使得明星具有了无冕帝王（影帝影后）的巨大追星族，身体进入消费主义参与了资本运作生产出变异的能

量。诚然，“身体虽然是解放的终点，可是，身体无法承担解放赖以修正的全部社会关系。这个意义上，身体是局部的。局部的解放可能撼动整体，局部的解放也可能脱离整体。……如何确认身体在社会关系之中的意义和如何避免身体沦为某种待价而沽的商品，这是提出身体范畴之后同一个问题的两面。”其实，在注重“精神”的同时注重“身体”，注重身体的同时注重欲望的满足和精神的制约，是新世纪人类逃离二元对立唯一通道。正如古代神形论的辩证关系一样——皮（身体）之不存，毛（精神）将焉附？反过来，灵之意义不存，而肉之价值又安在？！

三、从文化下移与下半身写作中走向人性复归

尼采说上帝死了，而人尚活着；福柯说人死了，而写作者尚活着；罗兰·巴特说作者死了，读者还活着；我想说灵魂死了，肉身还会活着？

身体与精神是一种“间性”关系：身体空间是精神居住的空间，思想所支配的身体，对思想而言并非对象中的一个，思想并不从中提取空间的全部剩余作为附带的前提。思想并不依附自我，而是依据身体来思考，即把思想统一于身体的自然法则中。正如梅洛·庞蒂所说：肉体对于灵魂，是灵魂诞生的空间和所有其它现有空间的模式。身体世界是艺术奥秘的谜底，因为身体既是能见的又是所见的。所以，身体在看的时候能自视，在触摸的时候能自触，是自为的“见”与“感”。躯体领会自身，构成自身并把自身他改造为思想的形式，这也许就是“躯体的悖论”。艺术也同样如此。当艺术家作画的时候，他是在实践一种视觉理论：让事物从他身体里面走进去，灵魂又从眼睛中飘出来，到那些事物上面去游荡，因为他要在那上面不断验证他那超人的内在视力。艺术家的“凝视”是一个生命的诞生和延续的过程，人们在创作的同时，就在寻找一种形象化的视觉哲学。这种具有人类普遍意义的“凝视”，成为艺术家凝视世界的象征和自我生命的升华。肉体和艺术具有一种不解之缘，所以艺术总是一个有关光线、色彩、质感的逻各斯，一个超概念的普遍存在的表现，一个通过表现肉体而传达不可言说思想的话语谱系。

当代艺术在肉身沉重的时代正在发生位移——精英文学正在让位于世俗文学，上半身写作让位于下半身写作。但是，我并不悲观，因为这种局面同样是暂时的而不是恒定不变的。历史的发展并不是按照过去、现在、未来的线性发展，历史是前进、后退、再前进、再后退，经过无数次僵化的“拉锯战”的合力结果。这种“拉锯战”的结果形成了一个终极性的总体走向。可以说，文化下移也会有反弹——世俗化甚嚣尘上时会有复古，文化激进推进时也有保守主义的吁求。当代文化总体趋势是下移，然而是不是下移到下半身写作就不再回归呢，对此我仍然乐观！



当代写作在语体文体变革之后，身体变革是否是唯一的存在？身体变革之后审美修辞学具有怎样的形态？换言之，当从传统的文言文变成现代的白话文，是语体的变革；当押韵的诗歌变为不押韵的诗歌，是文体的革新。那么我们从书写的所谓大理想出发，冲破政治写作，走向身体写作，指的是身体的革命。那么，下一步是什么呢？

我注意到，一些女作家勇敢地袒露生命和张扬精神写作，我在欣赏的同时又有些矛盾的感受。将"意识—身体—肉身—感觉—意义"这一极为复杂的内在关系，用似乎漫不经心的个体叙事说出，在生命的自由自在的漂流中，说明当代人这样一种存在焦虑：身体们怎样记住，精神才怎样回忆，凭肌肤、指尖、阳光、酒香、气息，将女性难以说出的东西豪放地无所顾忌地写出，然后以生命漂流的个我实践方式，说明自我的身体性是存在的真正行为主体和意义主体。但是也许问题在于，对"身体感"和"性爱"的过分强调，这既重要又危险。重要在于这是对生命本体生命感觉的正当伸张，有其重要的价值；危险在于容易绝对化而为欲望者所利用并招致匪夷所思的误读。在我看来，从身体和性爱出发还不够，如何从更大的跨国或世界文化视野审视自我的"文化身份"和"精神禀赋"，以及个体的真正存在意义和生命归宿，如何从"自我身体"和"他者身体"入手进行深度描述，从全球化跨国语境出发，从"他者"的眼光来看这个世界，才可以真切地查明自我文化身份，并对当今世界的东西方问题有新的推进。

上半身写作也罢，下半身写作也罢，其实是一个沉沦与超越的"度"的问题。这个"度"，从新时期以来从来没有掌握好。要么就是不食人间烟火的超越，写一些过分形而上学的东西；要么就是无限的往下沉沦，沉沦到理性之人都耻于同这样的写肉身者对话。在我看来，过分的沉沦和过分的超越一样，都是非人性的，也是没有前景可言的。回到"中道""极高明而道中庸"的智慧之境，或许是人类不在肉体欲望中驻足太久，而获得丰满的人性复归的合理选择。

【原文链接】　　【回到目录】

周晓枫：你的身体是个仙境



周晓枫：作家。出版散文集《上帝的隐语》、《鸟群》、《收藏－时光的魔法书》、《斑纹－兽皮上的地图》等。

> **当我们不满，当我们反抗，当我们自由得无所畏惧……**
> **可资利用的表达工具，惟有自己的身体。**

她的脸和身材都变形得厉害——两年没见了，她刚刚在几十个小时以前做了母亲。我的女友怀抱着满身通红的褶皱婴儿，给我古怪的错觉：看陌生人抱着小怪物。这就是女人的幸福。女友向我出示剖腹产的刀口：纱布红红黄黄的渍迹，刀口长得吓人。人们从她的血肉中夺取孩子，从此，她的命被劈开了。

我的腹部有一道相似的伤痕，它跟了我二十多年，我都快忘了那是手术刀的业绩了，好像与生俱来，我天生就不完整。九岁那年，它如此醒目，我直起身子或弯腰都疼，身体藏了把折刀似的。

肉体意识通常是由疼痛唤醒的。那天放学途中我有意落在后面，缓慢地蹲下来，背靠涂满炭黑字迹的电线杆，最下面那行斜写的字迹就印在我身后："金明军是条狗！"蝙蝠缭乱地飞，我承受剧疼，却羞于求援。路人黑色的脚在眼前交错。身体的灾难瞬间就把我推入深渊。天黑了，我遭到蒙面世界的抢劫。

大夫后来对妈妈说，畸胎瘤已经体位扭转，再晚来一会儿我就会休克。他诧异我为什么独自忍受那么长时间而不叫喊。他不知道我害羞到什么程度，尤其针对与肉体相关的事情。我幻想自己有鱼一样无声无息的肉体。

或者，我预感到这种不详的疼痛会带来羞耻。住进妇科，我是多年来病房里年龄最小的患者。肿瘤自我降生就寄存体内，跟着我一起长，如同我的胎儿。妈妈叮嘱我，一旦别人问起，要说做了阑尾炎手术，千万别提妇科。体检时校医怀疑了：阑尾手术刀口怎么会在这儿？我坚持妈妈的说法，死不改口。我从九岁起就开始为了荣誉而撒谎……像真有了什么可耻的把柄。为避免难堪，我后来尽量不去医院看病，身体不适也习惯忍着。

在医院里看的那场悲喜交集的电影，我终生不忘。术后一星期，护士把我推到休息室看电视，正在播放香港喜剧《蟋蟀皇帝》。让人非常痛苦的喜剧——因为我笑的时候震动伤



口，疼得我忍不住哭。休息室里只剩我一个人，坐在轮椅里，无力把自己推回去。我又的确被剧情吸引，就这么边看、边笑、边哭。等护士把我送回病房，我伏在枕头上，泪水流得更欢。我不知道为什么会觉得委屈。一个不纯洁的妇科手术，让我连承受欢乐的能力都丧失了。

生育，治愈了我的女友自少女时代起的疼经。我记得每个月都有几天，她突然改变的脸色，和那种挣扎与隐忍的表情。

有一次，女友白色的纯棉裙子上，印染了可疑的暗血……颜色特别脏。我没上体育课，一路掩护她回家，走在后面，亦步亦趋——我挪开一点，难堪的污迹就暴露无遗。走着走着，我对她有了一点嘲笑和鄙夷。我知道经血正使她散发一股越来越浓的烂鱼味儿。

女友艰难地爬上床铺，让我给她灌暖水袋。暖水袋呈肉红色，软塌塌的，又带着温度，看起来像什么动物的内脏。她的卫生带里也垫有一层自行车内胎般的肉红色胶皮，洗涤的时候特别恶心，尤其，还要在阳光里曝晒它，上面搭着遮羞的毛巾。女友蜷腿躺下，紧闭眼睛，嘴里咝咝地吸着凉气，活像条毒蛇。

常识老师已经对我们进行过生理卫生教育，课上得别别扭扭的，男女分别关在小黑屋里看幻灯片。女孩的成长验证着老师的话，她的确告诉了我们一条真理：作为女性，青春的开始是以流血作为标志的。

月经就是在我体内发生的月蚀。我的性别决定我将终生遇到来自肉体的麻烦。

读美国女作家安贝蒂的短篇小说，有一段话我印象深刻："他不清楚皮亚被割掉的是哪个乳房。可这显然是无关紧要的。失去一个乳房是可怕的事，但它毫无疑问是男人们所无法感受的，"然后她说，"就像女人无法知道睾丸被踢的感觉一样。"我和许多女性同样习惯说："你们男人不懂……"这里面有无奈、有拒绝、也有自得，炫耀比男性更多的负荷。陷入苦难无法自拔的人，总是要这样保持孤独或者掩盖脆弱吧。安贝蒂的话让我有所省察，也许我习于对女性身份自怨自艾，而忽略了男性的苦痛。怀疑和检讨之后，我发现，安贝蒂虽然说出了男女各怀肉体被袭的隐忧，但其间存在重要区别。睾丸被袭一般发生于欲行不轨的情况下，是意外；但是，只要你是个正常女人，就将一生被肉体的疼痛所威胁。卵子的酝酿，使女人轮流处于流血和妊娠之中，别无选择。和男性不同，流血和疼痛正是健康女性的常态。

快过三十岁生日那天我在浴缸里滑倒了，我看不到任何外伤，但是大量的血奔涌出来，顺着腿流，漫过脚面。无法遏止的失血，使我的体温迅速下降，我浑身发冷，剧烈地颤抖，

牙床不住磕碰，根本打不了求助电话。我只有听任血流。那是一种奇怪的感觉，我觉得自己从内部摔碎了。我第一次亲眼目睹，自己储存了那么多的血以备伤害。

我帮助过一个流血的少女，并非自愿，我不知道怎么摆脱她的恳求。15 岁我因烫伤住进烧伤科病房，漫长而收效甚微的医治过程令人沮丧，我的兴趣转移到观察病友，出出进进，看到那些与自己同样遭受残损的身体也许能缓解焦虑。

凤梅的手指碾进了烫衣设备中。从她后来的哭诉中，我们得知，悲剧起源于嫂子的多疑。凤梅从农村来城里投奔表哥，原来做餐厅服务员，但餐厅离家近，表哥工作的派出所离家也近，无端猜测的嫂子为避免两人中午偷情，执意把凤梅调到离家远的、附属于自己单位的洗衣房，以便监督。半个月后，凤梅出事了——不满 19 岁，烫衣机碾断她 6 根手指。

凤梅嫂子陪床了两天，她的妒忌使我增加了对她的关注，但她太普通，让人迅速忘记她的长相。我对她表哥印象深些，他探视的次数勤，那个中年男人有张微微肿涨的方脸，下眼泡浮起，看人的时候歪着脖子。

凤梅残破的手被纱布重重裹缠，两个拳击手套式的大坨子，使她不能自己吃东西，不能自己上厕所，事事要人服侍。烧伤科中许多人行动不便，护士忙不过来的时候我去帮忙。凤梅没完没了地吃，喝，拉撒。我给凤梅削苹果，她一次至少吃三个。从没收到过这么多慰问品吧，她简直像过节，我替她的胃口不好意思，她丝毫没有一个少女病人应有的优雅的虚弱。凤梅每天两次大便，淤积的食物使她肠胃繁忙，我们经常听到她放屁。如果尿壶拿得不够及时，她会失控地尿到床上。我渐渐失去了最初的同情，长得不好看，还说蠢话，凤梅微胖的肉体制造太多麻烦。我其实嫌恶凤梅，照顾她是为了让自己更讨护士阿姨的喜欢。有一次我没有及时拿来尿壶，我的从容里暗含一种惩罚……尿壶没有接应上，当着我和同室病友的面，她掀开被子，尿液呈弧线喷射出来。

后来凤梅露出破绽。她向我请求："你给我表哥打个电话，就说我来月经了，让他给我拿卫生带过来好吗？"我惊讶又羞耻，难以想象这话怎么能对一个男性启齿。凤梅安慰我："没关系，他都结婚了，什么都懂。"问题不是他懂不懂，是我难堪。我直觉地判断出，凤梅有隐情，因为她毫不避讳让表哥了解自己的生理周期。

大概，幸福对一个少女来说，是难以作为秘密保存的。几天以后，凤梅不仅承认私情，还讲到嫂子的性爱习惯——每星期五晚上她必有所要求，那是表哥告诉她的。凤梅说："表哥只爱我，我也非他不嫁，等他离婚了，我们马上结婚。"她吃吃地笑，然后俯在我耳边低语："男的怎么那样呢？"她讲起令人尴尬又心跳的细节。想起凤梅曾经声声喊冤，我



不明白她为什么能那么理直气壮。这时，她完全忘却残疾的痛楚，沉浸在肉体的享乐回忆里。

身体的花园已经开始凋败……凤梅眼眶里含着想念的泪水，她的上肢断了手，下体流着血，痴情地，等未来路上心思叵测的表哥。

这是必须承受的伤害吗？女性成长，要面临那么多险境。淘气的男孩以恐吓胆小的女生为乐，权要人物不断瞄准新的尤物——这是成功的标志。侵犯甚至从童年就开始，我从未忘了那些恐惧。

上课铃响起，我打开铅笔盒，赫然看到一条硕大的深绿色豆虫。震动使它转变方向，露出从头到脚两排绵延的腹足。霎时，惊恐让我头脑空白，濒临爆炸。然后，我吓哭了，但不能哭出声破坏课堂纪律。数学老师不喜欢我，她跟我说话带着明确的厌恶。她是我至今所知的态度最鲜明地讨厌我的人，她毫不掩饰。我对她的恐惧逐渐和数学恐惧糅合在一起。我曾装病缺课躲她，越发跟不上教程，傻子一样看着莫名其妙的公式，成绩拖了全班后腿，当然更增加了她的反感。同桌的恶作剧似乎是暗合她心意，她格外温和地鼓励那个顽皮男孩回答问题，丝毫不理睬我的颤栗。我一直哭，不知怎么停止……我缺少一个哪怕是象征性的安慰。我坚持无声地哭满了整个一节课，虽然到后面，坚持的毅力远远超过悲伤。领会了数学老师的默许，下课铃响之前，同桌用圆规几次扎我的腿，低声说：“你等着。”利用课间，似乎出于对我的补偿他报复了那条虫子。他趁虫子向外爬的时候用力按下铅笔盒的盖子——身体变形挤压出体液，它被斩断，逃出来的是头部和小半截胸腔。那是一条隶属妇科的肉虫，它的头很像儒艮——就是被水手称为美人鱼的动物，它的腹足如同增殖的乳头。铅笔盒成了盛敛它残肢的棺材，我满脸泪痕，不得不自己把它扔进垃圾道。这桩小事留给我这样的不实印象：我的自尊被女老师伤及，而我同时迫使一条妇科的虫子去死……那个肇事的小男孩，正热衷于和伙伴打闹，他和此事牵扯甚少。

另外的例子来自若叶。若叶品学兼优，成绩总是位居年级排行的前列，不仅如此，她还会拉二胡，才艺和长相超出人们对于好学生的要求。我还记得她穿着红裙子在联欢会上表演的样子。她的命运瞬间改写。学校组织春游，若叶专心致志地观察点水的蜻蜓，一个男生偷偷靠拢，出其不意地，把一条泥鳅放进她的后衣领。若叶惨叫，变了嗓的古怪声音把我们吓住了，谁也没反应过来马上帮她把泥鳅取出来。她突然沿着拒马河岸跑，鞋掉了，就光着脚跑……老师沿着石块上的血迹去追。若叶后来休学很长时间，用以治疗臆病。回到学校，以往的光荣不再了，她当众犯病，全身抽搐，口吐白沫。当她被按倒，上衣掀露，可以看到她的肚皮和半个微隆的乳房……有经验的食堂大师傅死命地往她嘴里塞进半个肮脏的土豆，以免她咬掉自己的舌头。一些人出于宗教原因不吃无鳞鱼，我模糊记得，从若



叶出事以后，我再也不能把泥鳅和鳝鱼当作食物——凝聚两种最让女人害怕的动物形象：它们有老鼠的头、蛇的身子。

我知道不应苛责。那些小公鸡尚未发育，哪里懂得爱护。他们会经历蜕变，成年以后开始倾慕并追逐女性。捉弄女生的坏小子也许变得充满绅士风度，爱玉怜香，勇于担当。谁会意识，这些妙曼女性，从某种程度上说，已是两性战争的幸存者。

整个下午，孩子吹涨白气球，系在晾衣绳上。自愿结合的队伍进行比赛，按照排球规则计分，乳白色气球被争抢和传递。奇怪的是很长时间不被干涉，孩子们信马由疆，家长很少涉足这个荒僻的后院，有人偶尔路过，诡异地笑，不置一词。孩子兴高采烈，不明白手中的玩具其实更与成人游艺相连。等那个贡献避孕套的孩子遭到父亲暴打，我们猜测出，这个世界上有的道具、有的内容，禁止曝光。

奥秘就在黑暗深处，需要我们自己摸索。我躲在蚊帐里仔细地翻查字典，查找和生殖有关的词汇。阅读小说，也可以嗅到有限的暗示。我定期拜访五窖口公厕，那扇摇摇欲坠的黄油漆门板内侧，经常出现龌龊的文字和插图。

好奇心驱使下，从小一起长大的林小森恳求我带他参观女厕所，我同意了。出于保守秘密的需要和知恩图报，林小森也侦察了男厕所，确认无人之后掩护我入内。我鬼鬼祟祟，心跳狂乱，迈进几步就惊惶地退出。但这个惊险的时刻不幸被邻居小姑娘撞到，她威胁去告密，除非，我肯于献出贝壳项链作为缄口条件。我失去了自己的珍爱，很长时间又提心吊胆，怕小姑娘不能守口如瓶。令人羞耻的把柄在她手里攥着，听说她得了猩红热，我暗暗希望那是一种致命疾病。二十年过后，如果快餐厅里的女厕被占用，许多女客会临时征用一下男厕，把那个狭小的单人洗手间划上门闩就行了。我从来不能。我深知自己擅闯禁区后落下了漫长的后遗症。

对性满怀迷惑，但没有一个明朗的渠道能让你有所了解和交流。我鄙夷自己有一个贱性的肉体。我鄙夷到专门在经期吃冷饮、长跑，我对它蓄谋折磨。因为认定女友们冰清玉洁，都纯洁无恙，只有自己沾染了难以启齿的泥浆，我变得孤僻。何况，我的过去有不能去除的污点。很久以后才省悟，李椰姐姐的问题就是我的问题，就是许多成长中的女性共同存在的问题……若干年前，她的手向我摸过来。

……坐在花池的石头上，刮着五六级风，骑自行车的有人戴着口罩，他们躬下身子以求减低风压，根本无心留意路边并排坐着的两个女孩。李椰姐姐假装取暖，把右手伸进我左边的裤兜里。裤兜事先被她用一把折叠剪刀剪开，这样她的手指就可以触摸到我的隐秘之



处。她比我大，我听从，但情绪紧张，我隐约意识到这是不洁的，但我无力其实也无心反抗。

我从未萌生过告诉家长的念头。我不能分辨，她究竟真的喜欢我的身体，还是仅仅因为需要诱导我去抚摸她。把我带到阴暗的楼道拐角处，李椰姐姐握牢我的手停留在她的乳房。我的指端逐渐感觉得到她的皮肤因为受凉和受到刺激而产生的细腻颗粒。当她试图进一步指引，我的手已经下滑到她的腹部，好像忽然听到楼下奶奶叫我的名字，于是我逃难般地跑开了。

李椰姐姐继续教育我。她给我讲红军女战士遭受毒打的故事，兴趣集中在表述里面的猥亵部分。她讲特务如何玩弄女战士的身体。为了加强效果，提到拷打，她用布垫着取出炭火中烧红的铁片，将另一端按实在我的手背。缭绕青烟从皮表升起，我闻到自己被灼伤发出的味道。李椰姐姐还给我表演男人的撒尿姿势。操场边一间破落的厕所，临时搭建，供部队练兵比赛用，因为不久就会拆除，所以里面极其简陋，泥糊的墙体掺着稻草，只有一扇窄窗，装着几根不平行的铁棍……透进的光，照着面前少女赤裸的下体。我同时负责留意外面，怕有谁朝这边走过来。坦率地说，我的确没有从中体会到乐趣，手背上的疼痛、心理紧张加上她迫使我直视的口气，都让我希望一切尽快结束。尽管一直抖，但她一直坚持着在冷空气里光腿站着。她胆战心惊地展露着她的胴体和欲望，它们太蓬勃了，让处于蒙昧期的我茫然又畏惧。我几次看到她淫邪的行为，李椰的形象对我来说，有点魔鬼的成份。

李椰后来父母被送给了保姆，表面原因是那个保姆无后，又格外偏宠她，内幕并非如此。父母格外偏宠他们三代单传的儿子，所以当发现李椰与弟弟之间危险的肉体游戏，他们震惊之下迅速做出抉择。这个秘密，我可能是除她父母外惟一的知情者。

和李椰的短暂交往影响我的未来。首先是我今天认为性取向并非我们自己认定的那么天生和绝对。设若我那时与李椰年纪相仿，她更善待我，环境和气氛更配合，很难保障我始终排斥而毫无欢娱。有些人的同性恋倾向可能埋伏得很深，甚至不被自己知晓，直到某人到来，某个情节发生，才发现自己能与同类坠入情网。女同性恋者赞美恋人的嘴唇柔软，肌肤光润，远比男体优美诱惑。由于双方身体结构的相似性，不需要对敏感区域做出暗示和引导，更可享受销魂性爱。我对同性恋的态度比较正常，不会卫道士般的夸张反感，得益于童年的僭越。但同时产生了反作用力：与观念形成对比的，是我行动上的桎梏：我抗拒接触女性的身体，包括母亲和密友，我尽量回避包括握手在内的亲昵行为。那种除了礼节之外与女性的主动亲近，几乎被我完全清除。当女友偶尔揽着我的肩，本能抗拒使我的身



体立即僵硬，虽然我能坚持着不说，但假若她敏感到了并且放弃，的确令我如释重负。做一个书面选择测试题：假设必须和陌生人同眠，我似乎更倾向于男性。

躲避女性身体的态度，不仅仅针对于女伴，还包括我自己的身体。

发育期用尺寸极不相适的胸罩束缚自己，我认为穿上紧身毛衣显现的起伏岂止不雅，那是羞耻。每次要花费长时间才能艰难地系上那几粒半透明的小塑料扣，我冻得嘴唇冰凉，当终于成功，纯棉胸罩马上如坚固的铁丝紧勒肋骨。连睡觉都不松开扣子，我以为长此以往，就会拥有男孩子般的平伏胸膛。乳房下面贯彻到后背的那道暗紫伤痕，数年不愈，因为有时会勒出血，洗澡的时候我忍不住在冲沸而下的水流里偷着流泪。

要参加区里的排球比赛，学校为保证主力队员上场给我们服用避孕药，这样可以错过经期。我体质敏感，吃了以后有恶心反应……就像魔鬼出现，搅扰了月夜下的潮汐。但心里是喜悦的，药物帮助我省却麻烦，我觉得自己利落、矫健、身轻如燕。如若没有副作用，我真想靠着药片，摆脱肉红色胶皮和叠厚了的卫生纸的纠缠——自然界里，没见过卫生纸那么不清不楚的粉色，弄上血迹，污浊不堪。

说到底，我不喜欢自己的女性角色，觉得上帝让我做女孩是种处罚。尽管为我热衷的文学作品里充满对少女和母亲的咏唱，依然不能有所安慰。女性因为孕育受到赞颂，她们身怀人类的未来——但我也知道这是对子宫和阴道的美化。神圣的诞生之地，让我联想到已获得的科普知识，我难以在其间维持平衡。我知道，某些鱼类、鸟类、两栖类和爬行类等动物，它们的肠道、输尿管和生殖腺的开口都在一个空腔里，这个空腔叫做泄殖腔。我嫌脏。

成熟各有标志，但对许多孩子来说，了解生殖秘密都是一个重要裂变，它撕开洞见黑暗的口子。我从乖巧变得叛逆，有时挑衅地跟母亲顶嘴。她曾经是我以为世上最完美的母亲，但她，竟然暗中辜负我……我不能解释我的委屈和敌意。明白了途经阴道的出生，我心理不适，对母亲和自己都怀有轻视。

我没有努力矫正自己病态的洁癖，并未意识，我要的纯洁，本身含有非人元素。我致力于把自己塑造得不存杂质，好像那样，就能赎回我的不洁往事。我读书，甚至强迫自己阅读兴趣不大的哲学著作：因为那个抽象世界里没有肉体，涉及肉体也经过科学改良，如同医学的穴位挂图早与欲望无关。越不受欲望拖累的人就越高尚，越有教养——我的教育和自我教育，逐渐精简为清除自己肉体的过程。

我的脑袋越撑越满，身子越来越萎缩，像个蝌蚪。我继续努力，尽量缩小下半截所占有的肉体比例－－完全剪除最好，只有头脑，没有身体。回想起来这很滑稽，我的自我形象设



计，仿佛就是从一个精子向一枚卵子的努力。一个自我圆满的卵子。不被侵犯，不会演变。在对纯洁的坚守中，完成一生的谢幕。

十三岁的我，半带叹息半带炫耀，对我的密友宣布：我这辈子，决不结婚。

问题是，对小说里描述的动人爱情我是向往的。怎么才能爱一个人而绕行肉体，我有柏拉图。我的初恋时间漫长——由于长期缺乏进展而造成的拖延。和他数年不说话，我猜一旦开口就有危险，沉默保障着肉体之间迢远相隔。我的 “爱”是名词性质的，静止，稳定，不动声色；作为动词的“爱”，我力争淘汰。

所以，当某一天他的举止破坏了缄口不语的和谐关系——那被我视作完美的和谐关系——我被伤害了。只要不能妥善处理“肉体”这个障碍，我就无从学会面对爱情最重要的态度：无所畏惧。我踮起脚，贼似的溜走。我当时想，我会用一生来纪念这场尚未发育就结束的羞怯爱情……一生啊，我用那么大的一座坟去埋婴儿的骨灰。

男女相互找寻另一半的历程多么消耗体能和智慧，据说，这样人类就没有余力和神作对。上帝既然万能而仁爱，为什么不让人雌雄同体，像一朵花那样，从容优雅，自己的雄蕊围绕着自己的雌蕊……但倘若它们抚触自己岂不接近手淫？我奇怪手淫受到极端攻击，一个不与他体碰触的自足行为何以远离贞洁？不侵犯他人财产的情况下爱抚自身却不道德，好像它是吸毒既损伤自己又埋伏着危及他人的隐患……我们对自己究竟有无所有权和使用权，有无权力娱乐并享用自己的身体？或者说，是否必须放弃自己制造欢乐的能力，当肉体有所需求，只能求助异性才合情合理，无可指摘——甚至必须是法律允诺的异性对象。或者，这是限制人类自私的办法，除非与人分享，否则你无权独吞肉体快感。

尽管判断上存疑，但从青春到成年，我的身体始终处于荒凉的纯洁之中，既无男友又无手淫的打扰。说白了，还是不喜欢肉体得到享受，我厌恶它。我不喜欢附属于它的皱纹、疤痕、赘肉、斑点、茧子。我不喜欢它的气味。我不喜欢它对欲望的向往。我不喜欢它快乐，不愿它获取满足。在这种持续的反感情绪下，我很少观察自己，洗澡都潦草，总是趁浴室里还雾气蒸腾就穿戴齐整。有一次，我放掉浴缸的水，看到水流涡漩中有朵下陷的玫瑰，也看到其中夹裹着几根自己掉落的长发。突然想到，一天天老去，我从来不曾完整地了解自己，比如我不知道自己的背部曲线什么样儿。犹豫了一下，我搬来里屋的梳妆镜，背对浴室敞阔的那面镜子……镜子繁殖着我的背影，我发现，我竟然对自己这个与生俱来、相伴而行的裸体分外陌生和恐惧。

那个炎夏，我的另外一个女友带着男朋友来找我玩儿。她的男朋友骑着一辆破旧的自行车，十多里地，她就坐在摇摇晃晃的后车架上。我一眼就注意到她男朋友的血脖子——衬



衫领根本遮不住那些印子，好像被什么动物抓过一样。我知道那是女人的指甲。女友后来承认了自己的作为，她脸红了，没有详说缘由。他们在外人面前也难以克制柔情蜜意，来往着小动作，交流燎烈的眼神……让人猜测不出，那些新鲜抓痕，是暴发争执还是性欲巅狂残留的记号。

两件同样的道具：自行车和血迹，让我想起故交。交往数载，我们的友谊水净沙明——那是一种分外美好的情谊：相互欣赏，彼此又无企图，性别提示似乎不存在了，我们把对方改造成了中性。重复着的美好也会让人疲惫吧，结局逃不出花败春逝……我的朋友突发奇想，力图改良友谊的土壤。天资聪颖的他骄傲、固执，承受失败的能力稍弱，所以当他的情爱建议遭到否决，少年的坏脾气被激发起来。而我也坚持：男女之间一旦与性牵扯，友谊就会迅速腐烂。我们之间，爆发了秘而不宣的暗战。心理对峙终于落实为行动，我的朋友试图以强力征服，这使我落入窘境。当发现语言和行动上的抵抗即将失效，突如其来的仇恨席卷了我。指甲深陷进他的后背，我能感到他的皮肤像木匠手底的刨花一样慢慢卷进自己的指甲里。我不是一个暴力倾向显著的人，但犁出的血道确实部分缓解了我的焦虑，以至我连续地、专心专意地、狠狠地抓破他……渐渐，指尖被浸得潮湿。这种转移自己的惊惶、恐惧和愤怒的方式震撼了我的朋友，在危险的最后瞬间，他恢复理性，停止了侵犯。抽完一支烟镇定情绪，然后他送我回家。我坐在朋友的自行车后面，难过地看着他的后背……伤口正从白色 T 恤里面洇出一道又一道长长的血迹。我对他怀有兄弟般至深而不言的信赖。这场保卫战，捍卫了肉体完整——这平日为我厌弃的肉体，牺牲掉我亲爱的朋友。回想被我斩草除根的初恋，情节出入只是表面现象，原型被隐蔽着，是同一个。我们一路无话，天上乌云涌动……像个病重者被搬移。从此以后，我们对彼此的肉体抱有难以诠释的敬意，或言敌意也好－－保持了对彼此肉体的忽视，才使友谊重回正轨。

在我的个人经历中，这是为数不多的我施加于男性身上的报复。更多情境，我更多自伤。

曾听过两个电梯女工聊天。其中一女工与男老乡有矛盾，两人多次恶语相向，几乎诉诸拳脚。她现在向同伴抱怨道："他老骂脏话，我除了骂他妈和他老婆还能怎么办？他妈的，骂男的的脏话都没有！"即使是侮辱，即使是最小规模的两性战争，女人往往也从伤害同类入手。

闪回两个电影画面。一是大岛渚导演的《青春残酷物语》，女孩在流产的手术床上，与她有同样经历的姐姐说："年轻的时候，我们都想用这种方式来反抗这个世界。"另一部是纪录片，镜头对准 22 岁的亚裔女子 Annabel，她以石破天惊之举创造世界纪录：连续 10 小时与 521 个男人做爱。尝试走一条与众不同的新女性道路，备受争议的 Annabel 说："性爱是值得生死相许的。"



弗朗西斯·维庸的诗句这样写道："噢，女性的躯体，如此柔软，娴雅，珍奇，那些邪恶也在等着你吗？是的，要不你就能活着进天堂。"

当我们不满，当我们反抗，当我们自由得无所畏惧……可资利用的表达工具，惟有自己的身体。

她处于麻醉的昏迷状态中，口鼻罩着氧气面罩，呼吸机帮助她的心脏跳动。通过腹腔镜的监视仪，医生烧灼血管，以避免过多失血——她的腹腔里充满了血流、肉烧焦后产生的烟和脂油。医生一点点地烧灼，然后，一点点地剪断与子宫相连的组织。掉落的子宫，要通过阴道，拽出体外。宫颈一平方厘米左右的面积上，数把止血钳夹牢并且垂坠下来。外科医师的面孔凑紧在她的阴道口，相互协助，力欲取出它。死了的子宫还在流血。

终于，癌变的子宫被握在主刀医师的手里。他用手术刀娴熟地剪开病态增厚的子宫壁……他把它剪成几块。我站在他身旁，我看到这个女人的父母和情人也不曾了解的部位：她的子宫。子宫，接受过对于女人来说，世上最最珍贵的东西：情人的爱和孩子的依恋。女人如同一棵历尽艰辛的树，她培育体内的这只梨子……惟一的果实。可它烂在她的肚子里，并且，要她的命。

我之所以费尽周折地找关系进入妇科手术现场，因为受到她丈夫之托——名义上参观，实则有点监督的性质。她的丈夫是个小伙子，比她小十几岁。我们已经习惯老男少女的组合，相反的角色置换多少让人有点儿不放心，尤其猜测到他们之间的性。要知道，她已进入老女人之列，如何能让一个血气方刚的男人自律，降低对年轻女子的兴趣？

在此之前，我从没想到过男人可以如此看待一个女人的老年。在手术室外面的长廊，她丈夫含着失控的眼泪，对我说：她真美，她的阴部像一朵花。

从欢闹的人群里退出来，我给我爱的人打电话。焰火在高空不断绽放。手机里有些噪音，正好用于掩饰我声音里的颤抖。焰火像硕大而艳异的伞，撑开，又缓慢收拢……我和他在电话里分享，那种绽放的欣快感。他说，你来吧。

他的吻，让我像被唱针轻轻触及……身体在歌唱里。繁花绽放，他来的时候，盛大无比的春天就降临。

什么人对性只存稀薄的幻想和依赖？神、太监和孩子。很多年我找不到自己的位置，在三者之间奔波往返，我分泌着一个怪物孤独的汗液。是的，我协调不了两者关系，无论怎样完善灵魂，我还是不能把肉体当作盛纳的花瓶。某种偏执的自虐指引我，把肉体视为垃圾桶，我绝望地，不断嗅到自己败坏的味道。



这时，窗外很大的雪下起来。我记得童年的礼物：一摇晃，玻璃花球里面就开始下雪——那是我的节日。多美的大雪天，让我觉得整个世界都被摇晃，上帝为我施放了一场洁白的爱情礼花。我就在礼花的中心，被抬升到天堂的高度，我愿我有一双白痴般永远置身幻觉的眼睛。他怀抱里有大动物特有的温存和温暖。是否，他是微服到我命里的神，是解咒者，将施予我难以想象的恩泽？

我爱的，这即将为你享用的乐园，我已用数十年的苦难建设。它是我点滴储存的赃款，是否，它开始偿还……给我非法的利息和欢愉。

注：标题取自第 45 届格来美最佳男歌手约翰·梅尔的同名歌曲《Your body is a wonderland》。

（选自散文集《你的身体是个仙境》）

【原文链接】 【回到目录】

荐影：杀戮行为 The Act of Killing

“

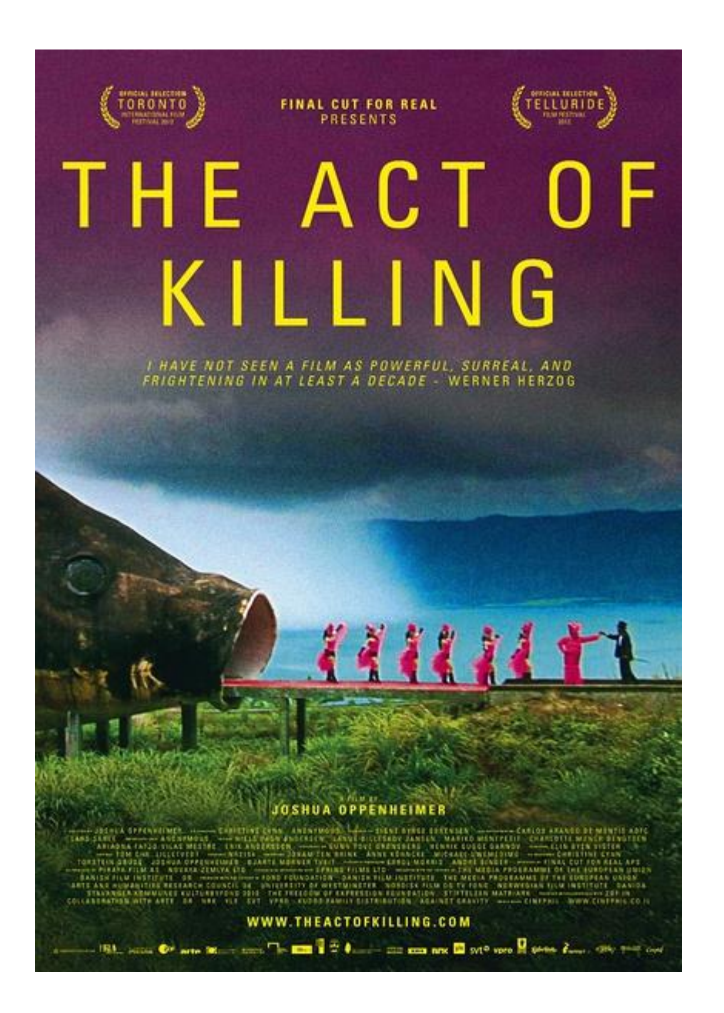
导演：约书亚奥本海默

类型：纪录片

1965-66 年，印尼军方势力推翻政府后利用地方杀戮团伙，杀掉超过 50 万共产党人、中国人、艺术家和知识分子等。电影主角 Anwar Congo 和他的兄弟，在此期间亲手杀掉上千人。影片通过 Anwar 的经历，展现了这一历史过程，以及屠杀者的内心世界 。当 Anwar 再次回到他曾杀人如麻的阳台上，想示范当年是如何俐落杀人，他不禁为自己辩白： 我不得不杀他们，我的良心叫我杀掉他们。但 Anwar 突然在阳台上干呕，Anwar 干呕、辩白，再干呕，再辩白。片末这一镜头长达五分钟，身体在这里给出了无言的答案。

”





In this chilling and inventive documentary, executive produced by Errol Morris, the unrepentant former members of Indonesian death squads are challenged to re-enact some of their many murders in the style of the American movies they love.

【原文链接】 【回到目录】



【与世界】

杜君立：身体政治史


杜君立：作者、时评家。2008 年开始以博客为主进行网络写作，著有《找准你的职场定位》等。

> **所谓历史，其实就是一个个血肉鲜活的身体与政治的斗争。穿越历史的尘埃，我们可以感觉到的常常只有身体本身。**

人是生而自由的，但却无往不在枷锁之中。——卢梭

帕斯卡尔说过，“人只不过是一根芦苇，是自然界最脆弱的东西，但他是一根会思想的芦苇。”这“芦苇”就是人的身体。人因为思想而强大，也因为身体而脆弱。“人之生也柔弱，其死也坚强。草木之生也柔脆，其死也枯槁。”对于人类而言，身体是精神的容器。人类的历史也是身体的历史。作为一种政治动物，人的身体无法摆脱政治化的命运。所谓历史，其实就是一个个血肉鲜活的身体与政治的斗争。穿越历史的尘埃，我们可以感觉到的常常只有身体本身。

马克思曾经说，身体的需要激发了革命。从身体去理解政治、国家和权力是非常贴切的，因为身体始终是社会力量的心脏，而政治是由人的身体组成的。作为社会繁衍和文化表达的主要载体，所谓启蒙，其实就是身体权利的觉醒；所谓现代，就是身体主权的神圣不可侵犯；所谓国家，就是权力对身体的霸权。从这个意义上来讲，历史也就是身体政治史。

一、身体的权利

1649 年，英国国王查理一世被送上了断头台，英国废除君主制建立共和国。这一年，思想家霍布斯发表了《利维坦》，他将国家比喻为一个吞噬一切的巨兽“利维坦”。《利维坦》的诞生宣告国家主义时代的来临。一个世纪之后，思想家卢梭发表了《社会契约论》，他指出，政府的一切权力均来自公民的授权。《社会契约论》宣告了一个人权时代

的到来。不久之后，人类历史上第一个现代国家美国诞生了，法国国王路易十六被送上断头台……

从 18 世纪开始，人类历史翻开了新的一页，这就是现代。

在风云激荡的 18 世纪下叶，《独立宣言》和《人权宣言》等政治文本的诞生，标志着人作为一种尊严动物的政治觉醒。从身体政治来说，现代就是解放，身体是政治保护的对象，权利正是对身体的自然保护。正如《独立宣言》所说："下面这些真理是不言而喻的：人人生而平等，造物主赋予他们若干不可剥夺的权利，其中包括生命权、自由权和追求幸福的权利。"

回顾历史，作为启蒙运动的重要遗产，身体的出生构成人权的基础，身体因此进入国家的政治叙事结构，"成为国家合法性和主权的世俗基础"。从某种意义上，正是将身体作为权利的基石，现代民主国家才同古代国家区分开来。身体成为民主政治的基础。也正是在这个意义上，资产阶级民主国家才发展出这样一套观念：私人优先于国家，个人优先于集体。

在古代皇权帝国，"自由的身体"是不存在，所谓"普天之下莫非王土，率土之滨莫非王臣"。中国古代政制中甚至有"乞骸骨"的说法。在古代政制中，一个人的身体和主权常常是分离的，"身不由己"。一个人的身体是否作为个人主权的载体，这是古代与现代最大的区别。可以说，现代社会的公民权利观念正是来源于身体的"天赋性"。

值得一提的是，权利—公民往往是一体的。如果公民身份缺失，那么权利也就荡然无存，这样的身体只有自然人和物体的意义，它本身不具备任何正当性的主权诉求。事实上，现代社会的人权悲剧和人道灾难大多是因为公民身份的褫夺——在国家暴力面前，个人只是一个个脆弱的肉体。在个别野蛮国家，一些被判处死刑的囚犯因为公民身份或"政治权利"被剥夺，他们沦为物体层面的"身体人"，被国家权力肆意用作人体试验或摘取器官。这些人无疑彻底丧失了他们的身体主权。

文革无疑是一场彻底的反人类反文明的罪恶和浩劫。统治者在"无产阶级文化大革命"的旗帜下，个人财产被彻底剥夺，甚至身体也不例外。在这场惨烈的身体专制运动中，身体作为人类最后的私人财产遭遇到前所未有的侮辱和摧残，不仅生者没有穿什么衣服的自由，连死者也无法保全遗体。黄梅戏演员严凤英被诬陷为"文艺黑线人物"、"宣传封资修的美女蛇"和国民党潜伏特务。因为不堪凌辱，严凤英含恨自杀。当局怀疑她体内藏着特务密电和微型收发报机，竟然残忍剖开其腹部进行排查。



作为世界最大的人体器官供应国，中国进行“活体取肾”的历史或许起源于“无法无天”的文革时期，最典型如黎莲和钟海源。她们都因为言论罪被判处死刑，临死前被“活体取肾”。据说为了保证这些特供高干子弟的肾源质量，甚至连麻醉药都没有用。可怕的是，这不仅算不上孤例，而且也算不上开始，更不是结束。

《日内瓦公约》1977 年补充条约规定，即对失去人身自由的人，无论本人同意与否，均不可对其身体肢解、进行医学或科学实验或器官移植。2005 年 11 月，在世界卫生组织马尼拉 WHO 分部举行的国际会议上，中国政府官员首次承认，“中国的器官移植中的活体来源不到 5%，95%以上的供体是尸体，而尸体几乎全部来自死刑犯”。

二、身体的沦陷

法国哲学家福柯指出，从 18 世纪起，权力和政治大规模地宰制和包围着身体，身体进入了“知识控制与权力干预的领域”。国家权力以解剖政治学的方式介入身体，其方式有两种：一种是权力对单个身体的强化训练，比如思想学习和群众运动；另一种是权力对人口总体数量的控制与管理，比如种族灭绝和生育计划。

进入国家时代之后，无论是作为“劳动力资源”还是“生命财产”，人的身体完全被国家话语实现了“物化”和“资产化”，或者说是“去人权化”。人的身体成为国家资源或财富的一部分，而与个人主权发生强行切割；如同“身体发肤受之父母”，个人的身体承载的是国家的使命，而不是个人的权利与自由。在国家语境中，每个人的身体只是一个个可以互换的、微不足道的“螺丝钉”，它唯一的价值就是用来“筑成”国家的“血肉长城”。身体作为个体体验不仅是毫无意义的，甚至是不存在的。

在佛教传统中，沉重的肉身被视为“臭皮囊”，“无我”才是一个修行者的最高追求。从某种程度上，共产主义与佛教颇有相似之处。共产主义作为一种反人性的乌托邦试验，提出了“大公无私”的“无产阶级”概念，在取消财产私有性的同时，也彻底抹杀了身体的天赋私有属性。因为身体主权的丧失，个体的人失去了保卫尊严和真理的最后屏障，绝望的自杀与麻木的苟活成为共产主义体制下最普遍的生存状态。　从 20 世纪开始，利维坦超越一切地成为全人类共同的“上帝”。在这个机器统治人类的群氓时代，社会主义、民族主义和国家主义成为卑微人类的救命稻草。福特用生产线最早实现了人类的“群众化”，即消除了人与人之间的个性差别；人如同零件一样被标准化和同质化，从而可以互换。这种“工业人”完成了身体与思想的分离，无用和有害的思想被剔除，只剩下身体的价值被充分利用起来。



希特勒比福特走得更远。希特勒说："和国家的存在相比，个人是无足轻重的。"生活在纳粹体制下的人们被灌输"国家利益至上"，每一个社会成员都渺小到失去个人意志和权利，而只能从强大的国家机器中获得安全感和存在感。每个人首先不是作为一个有血有肉有良知有尊严的独立的人，而是作为国家这个利维坦的一个分子和细胞而存在。人作为国家机器上的一个齿轮与螺丝钉，只能"身不由己"地随着整个机器的转动而运转。这种国家机器对个人和社会严密控制，被福柯描述为"圆形的监狱"；在这个监狱中，每个人既是囚犯也是狱卒。

在《美丽新世界》中，赫胥黎为人们设计了一个身体的乌托邦：身体一方面是生产的机器，另一方面是享乐的机器。前者是一个失去人性的机器世界，后者则是一个失去自我的感官世界。所有的人类都变成了工业化的批量生产，这些人类像蚂蚁一样被分为不同的社会等级和功能，少数的高等人负责管理和技术，多数的低等人成为没有任何区别的流水线工人。因为所有的人类都来自工业化大批量生产，家庭失去存在的理由，父亲母亲成为猥亵的名词。人们除过吃饭就是工作。国家的口号是和谐稳定，国家的美德是热爱劳动。在这个国家主义的美丽新世界，人类只具有身体上意义，身体之外的思想、感情、意志、认知都被彻底铲除。毫无疑问，这是一个完美的公司化的国家，却是人类的地狱。

从某种意义上，现代克隆技术完全实现了对身体的工业化创造，而去除了人的思想和情感，从而实现了权力对人的最大理想。在电影《云图》中，"美丽新世界"在 2144 年的韩国已经变成现实。在这个未来世界中，国家采用克隆技术对人类实现大批量生产，这些后现代人除过工作、进食就是睡觉，一切都有严密的监控和设置，就连死亡后的尸体也被充分利用——制成各种食物。每天凌晨 4 点，这些新人类就被自动释放的激素唤醒，用一分钟穿过卫生间，穿上制服，列队进入餐厅开始工作：操作收款机、迎接顾客、端盘送饭、擦拭桌椅、清理垃圾。19 个小时后，她们吸食一盒用人体制成的食物，然后回到睡眠箱。如此周而复始，为国家创造源源不断的财富。

三、身体的征服

如果说 18 世纪是启蒙时代，那么 20 世纪可以称之为反启蒙时代，或者说是乌托邦时代。极权主义成为一些政治狂人心目中最完美的国家形式。

在《极权主义的起源》一书中，汉娜·阿伦特对苏联帝国和纳粹第三帝国进行了入木三分的剖析。她在《耶路撒冷的艾希曼》里指出："极权主义统治的本质，而且恐怕所有的官



僚制度的性质是把人变成官吏，变成行政体制中间的一只单纯齿轮，这种变化叫做非人类化。”

1918 年，苏维埃政权刚刚成立，莫斯科一家布厂的老板赫瓦多夫贴出一份告示——《俄罗斯处女和妻子公有化令》。在这份告示中，起草者赫瓦多夫以政府名义宣布：所有人类优秀因子都被保留在资产阶级腐败的躯体内，而这违反了人类繁衍的准则。基于此，从 1918 年 5 月 1 日开始，所有 17 至 32 岁的女性都将不再拥有对自己的所有权而将成为“公有品”。

根据告示，工人或社员们只要持有工厂工会开具的证明或地方委员会开具的《无产者家庭证明》，就有权“享有”一个女人，每周 3 次，每次 3 小时。女性“公有化”之前的“原配”丈夫拥有“优先权”。另外，每个行使了自己“享受”权利的工人或社员，要缴纳自己 10%的工资给“人民繁育”委员会，用于解决妇女们的生活补贴和妊娠费用，以及这些没有父亲的新生儿的成长花销。

作为新政府工作的积极参与者，赫瓦多夫其实已经将告示的部分内容变成现实。告示在社会上引发轩然大波，赫瓦多夫随即遭到法院的调查和审判，而审判又引起了更大的争论。这已经不再是法律问题，而变成了政治问题。

按照共产主义理论，社会由无产阶级构成，不仅财产公有，而且家庭必将消亡。共产主义制度要消灭私有制，而婚姻和家庭就是私有制的产物，所以要取消婚姻和家庭。事实上，布尔什维克革命成功以后，苏维埃政权确实取消了俄罗斯传统的结婚礼仪。直到二战之后，结婚习俗和家庭传统才在一定程度上得到恢复。

孔子说：己所不欲，勿施于人。权力从根本上说来源于暴力，就是将自己的意志强加于人。对一个专制国家来说，“强奸民意”不仅仅是一种政治模式，而且是一种社会现实。在国家的名义下，征服首先从身体开始。

在 1918 年的十月政变成功后，列宁成为苏维埃新政府的元首。当时有一支红军在攻陷一座城市后按兵不动，列宁去电询问，军官的回答是：这座城市妓女很多，士兵都嫖娼去了。列宁对指挥官下了一道命令：“把妓女统统杀掉！”从 1945 至 1946 年，作为征服者的苏联红军强奸了近两百万德国妇女，这种暴行同时也在中国东北发生。

据说成吉思汗有句名言：“人生最大的快乐莫过于杀死敌人，抢夺他们的土地和财富，奸淫他们的妻女。”如果说战争要征服的是土地（领土），那么身体也常常被视为土地的延伸，针对妇女的强暴与对平民的杀戮，就这样成为征服战争的主要特征。这样的历史悲剧罄竹难书，如“扬州十日”、“嘉定三屠”和南京大屠杀。



四、"希特勒婴儿"

从某种意义上，希特勒是斯大林的学生，至少希特勒从斯大林那里学会了大规模消灭身体的“集中营”。从古拉格到奥斯维辛，共产主义和法西斯没有什么两样。

为了落实消灭犹太人的“最终解决方案”，纳粹德国共计修建了 1000 多座这种“生产死亡的工厂”，其中最大的就是奥斯维辛集中营。奥斯维辛总共建有 4 个毒气浴室和焚尸炉，一次可以消灭 12000 人。身体在这里得到充分“利用”：一些人被用作活体试验；一些死者的皮肤被制成灯罩，头发被织成地毯，脂肪被做成香皂……数年时间，数百万人在这里被完成身体消灭。为了更加“人道”和高效，纳粹普遍采用了毒气技术——氰化氢的比子弹的生产成本要低得多。

在为犹太人建造地狱的同时，纳粹也为日耳曼人营造了一个“天堂”。

基于一种狂热的种族优越感，希特勒建立了纳粹这种新宗教。希特勒和他的纳粹党徒坚信雅利安人是神族的后代，他们来到这个世界唯一的目的就是去统治其他劣等民族，并宣称要建立一个称霸世界的纯粹日耳曼民族的德意志帝国。1935 年 9 月 15 日，希特勒在纽伦堡主持召开的纳粹党代表大会通过一项决议：只有日耳曼民族和与日耳曼同血缘的人才是帝国公民，而犹太人和吉普赛人都是“不可接触”的“贱民”，严禁他们同日耳曼民族通婚。

早在 1933 年，刚刚上台的纳粹以立法的形式严厉禁止雅利安女人堕胎。为了提高“种族储备”，“纯种”雅利安女人不用工作，或者说她们唯一的工作就是生育——不管她们结婚与否。为推动生育大业，纳粹政府对那些有四个或者更多孩子的“英雄母亲”发给予重奖，甚至颁发劳模勋章；相反，而那些没有生育的夫妇受尽歧视。

为了发展所谓的“纯种雅利安人”，纳粹炮制了“生命之源”计划，由党卫军头目希姆莱负责。作为计划的一部分，纳粹在欧洲建立了秘密的“勒本斯波恩中心”，批量制造“优等”雅利安人——“希特勒婴儿”。这里的孕妇个个都是金发碧眼，合乎纳粹的雅利安人理想标准。他们精心挑选德国军官负责“配种”，生产出来的孩子被统一安排在条件优渥的纳粹党徒家中抚养。

在法西斯宣传机器蛊惑下，许多金发碧眼的德国未婚女子和已婚妇女都疯狂地响应纳粹党的号召，争相与德国军人发生性关系。历史学家马克·希尔这样写道：“当年许多德国女子都将她们的行为当作是爱同心的表现，为的是生产出金发碧眼的新一代纳粹分子。”

随着纳粹的势力扩张，希特勒的“勒本斯波恩中心”发展到整个欧洲，数量达到 9 所。根据德国国家档案馆的档案显示，当时纳粹的“勒本斯波恩”的计划一直设计到 1980 年，到那时，纳粹德国将通过“勒本斯波恩中心”制造出 1.2 亿名优良纯种的“雅利安后代”。

在加强生产的同时，纳粹还在各占领国四处搜寻纯种雅利安婴儿。这些“希特勒婴儿”被强行从他们父母手中夺走，送到德国养育。二战期间，至少有 25 万被占领国的儿童被纳粹分子绑架，送给德国家庭收养。战争结束后，一些人费尽周折返回自己的出生地，却发现亲生父母早就被纳粹杀害了。事实上，大多数孩子早已被纳粹洗脑。

这批“希特勒婴儿”到底有多少，至今仍是未知数。因为这些“希特勒婴儿”在纳粹党徒家中长大，或父亲就是党卫军成员，这种与生俱来的“原罪”使他们都不愿公开自己的身份。直到近年来，已经来日无多的“希特勒婴儿”们才开始聚会，并成立了一个叫做“生命痕迹”的公益组织。

作为一名“希特勒婴儿”，弗尔克·海尼克只有两岁时就被纳粹从乌克兰送到德国莱比锡，由一对富人夫妇养大。“我心中总有遗憾。那是一种没有父母，没有根的感觉。”作为家庭和国家双重失落的孤儿，他们终生都生活在痛苦之中。

五、国家的僭越

从希特勒的第三帝国到斯大林的苏维埃帝国，国家这个“利维坦”被发展到登峰造极的完美程度。在这个乌托邦中，身体成为国家主义政治的核心主题。从侵略战争、种族屠杀到国有体制下的工业化过程，身体作为国家资源被发展到无远弗届的境地。在无数身体因为“无用”而被消灭的同时，又有无数身体被驱赶到战场成为有用的“炮灰”，这就是国家的意志。

从某种意义上，齐奥塞斯库完全是希特勒和斯大林的集大成者。在短短 25 年间，齐奥塞斯库将罗马尼亚打造成一个前所未有的“美丽新世界”。对齐奥塞斯库来说，罗马尼亚最大的国家资源或许就是数千万罗马尼亚人的身体；拥有这些身体，他就是罗马尼亚的上帝。他可以一夜之间建起一座大坝，也可以一夜之间让它夷为平地。

齐奥塞斯库一方面致力于剔除人们的思想与精神，另一方面则将身体这种国家资源开发到极致。对前者，他以国家的名义垄断了所有的打字机，更不用说新闻出版印刷通信；对后者，他制定了严厉的生育计划政策，将每一个罗马尼亚人的身体都彻底实现了“国有化”。罗马尼亚作家诺曼？马内阿在《论小丑——独裁者和艺术家》中写道：“没有任何一个欧洲社会主义国家像罗马尼亚这样，受到如此彻底的监管和残酷的压迫。”

尽管齐奥塞斯库时代的暴政罄竹难书，但最为臭名昭彰的莫过于禁止堕胎制度。

齐奥塞斯库出生在一个贫穷的农民家庭，兄弟姐妹总共 10 人，他排行老三。或许是因为出生在孩子众多的大家庭，齐奥塞斯库对大家庭有着特殊的感情。在整个欧洲乃至世界政治版图中，罗马尼亚不过是一个蕞尔小国。与希特勒斯大林这样的强人相比，这或许是齐奥塞斯库最大的先天缺陷。在夜郎自大的权力镜像中，权力自卑常常会导致掩耳盗铃拔苗助长。对齐奥塞斯库来说，作为最基本的国家资源和财产，罗马尼亚仅有的区区 2300 万人口是远远不够的；为了在 2000 年实现 3000 万的人口目标，一项强制生育的国家计划隆重出台。

按照身体专制制度，每个人的身体都是国家财富，身体数量的增加就是财富增值，拒绝生育孩子就损害了国家利益。任何损害身体的行为都被视为破坏国家财产。夫妻生育孩子即使不是为了传宗接代，也是国家赋予他们必须要完成的工作使命，或者说，这是一种责无旁贷的义务——培养“祖国的花朵”或者“共产主义接班人”。因此，罗马尼亚当局坚决禁止民众离婚，离婚即是犯罪。根据法律规定，每一对罗马尼亚夫妻至少要生 4 个孩子，这是国家交给他们的政治任务。同时还规定，不能受孕的女性——无论是先天的还是后天的——都要交纳惩罚性税金；因为一个不能给国家生育孩子的女人不仅是无用的，而且是有罪的。在这一系列严刑苛法中，最令人发指的是禁止一切堕胎，违法堕胎者将受到严厉的刑罚和囚禁。

齐奥塞斯库一举废除了关于个人可以自由流产的法律，全面禁止堕胎和节育。为了保证让每个适龄妇女都能及时妊娠，所有罗马尼亚妇女的月经周期都被列为重要的国家机密。作为“国家财富”制造者，任何 45 岁以下的育龄妇女每个月都要接受政府执法人员的讯问和检查，看是否有怀孕的迹象。如果怀孕的妇女在预产期到来时还没有生出孩子，就要被警察带去进行盘问。

六、生命不能承受之轻

在罗马尼亚的很长一段时间里，所谓国家发展就是让女人怀孕，套用中国一句官冕堂皇的话说，“怀孕就是硬道理”。在怀孕就是一切，一切为了怀孕的国家背景下，各种避孕工具都是比毒品更加可怕的禁品；相比毒品，避孕套从根本上就是反叛国家的罪证。但即使如此，走私避孕药和避孕套仍比走私毒品更加普遍。

齐奥塞斯库精心打造的这个美丽新世界，完全依靠一个机械化的官僚体制，无远弗届，所有的机关、工厂、农村和学校等单位，都密布各种严厉的执法者。那些闯入民众卧室的执法者被人们鄙夷地称作“月经警察”。马内阿一针见血地指出：“在极权主义状态下，封



锁的社会和一盘散沙的民众共同维护着一个由私人和国有牢房组成的大监狱，看守牢房的不仅有狱卒，还有自己的同伴：一个仁慈而有效地解决社会冲突的残忍办法。”

由于对避孕工具和避孕措施的禁止和打击，很多罗马尼亚妇女都遭遇到意外怀孕的巨大“灾难”。正常合法的渠道被堵塞之后，各种非法的地下流产与堕胎服务便应运而生；因卫生条件和医疗技术的无法保证，地下流产导致怀孕妇女死亡率不断上升。

在国家和权力编织的天罗地网中，那些“非法”避孕的妇女和“非法”堕胎的医生一旦被人揭发，或者“罪行败露”，等待他们的就是一场牢狱之灾。因为传统的社会习俗禁忌，很多意外怀孕的少女害怕成为“未婚妈妈”，不是选择危险的堕胎方式，就是只有自杀的绝路。这种恐怖的政治高压使许多绝望的妇女铤而走险，她们试图偷渡多瑙河，到邻国匈牙利去寻求庇护。相当长一个时期，罗马尼亚和匈牙利的边境线成为无数“叛国者”的坟场；这些可怜的女人遭到罗马尼亚军人无情的机枪屠杀。没有人在乎她是一名孕妇，在国家眼里，她们都是“叛徒”。

从 1966 年到 1989 年，这项臭名昭著的生育计划在罗马尼亚制造了一场旷日持久的人道灾难，罗马尼亚妇女承受着奇耻大辱，被迫沦为国家的生殖机器。在此期间，大约有 50 万的罗马尼亚女性因为极其不安全的秘密堕胎而屈辱地死去。很多年后，罗马尼亚导演克里斯蒂安·蒙久用这个题材拍成一部极其压抑的影片《四月三周两天》，在 2007 年嘎纳电影节上一举获得金棕榈奖。

这部影片以 1987 年的寒冬为背景。此时距离柏林墙倒塌、齐奥塞斯库的独裁政权垮台还有整整两年。整个故事发生在短短一日之内。女大学生嘉碧塔意外怀孕了。对嘉碧塔来说，无论是怀孕还是堕胎，都是不可告人的灾难，前者意味着身败名裂，后者则将使她在监狱中度过青春。因此她不得不铤而走险，好在她的室友奥蒂莉亚侠肝义胆，愿意帮她。奥蒂莉亚向自己的男友借钱，购买走私进口香烟、食品、香皂，预订饭店，秘密准备着行李。她们必须赶在期末考试之前结束这一切。她们终于找到一个叫毕比的男医生。毕比认为仅仅一点微薄的金钱不足以让自己去冒着坐牢的危险——“任何错误都要付出代价”。无奈的奥蒂莉亚为了嘉碧塔，只好忍辱负垢，答应跟毕比做爱。在一个廉价小旅馆，毕比为嘉碧塔做了人流，胆战心惊的奥蒂莉亚把死去的胎儿尸体扔进垃圾箱里。在所有的恐惧与不安结束之后，嘉碧塔心安理得地享受着晚餐，身心疲惫的奥蒂莉亚从室友的不幸遭遇中重新审视自己跟男友的关系。她对男友的一句责问结束了这个长达 4 月 3 周 2 日的噩梦，也结束了这部阴郁的电影——“你甚至都不知道我月经是什么时候？”



七、身体的专制

在齐奥塞斯库的罗马尼亚，国家就是一个人、一个家族、一个社团统治无数人的罪恶工具。对国家来说，任何个体都不存在“人”的意义，而只是一只可以工作的工具，因此只有身体才是有价值的，除此之外，其他都是无用甚至危险的。在国家利益体系中，作为身体的人最大的和唯一的“权利”就是“活着”，而“活着”是为了工作——为国家所用；如果他不能工作，那么他连身体本身都失去存在的价值。人有爱与被爱的天性，在国家面前，爱就是犯罪，而性只有作为生殖的步骤才具有暂时的合法性。国家以身体的名义剥夺了人本身，从而实现了人的身体化生存；准确的说，将人还原为动物——“活着”就是国家对一个身体最大的恩赐；除此之外，爱情与思想一样，都是不可饶恕的犯罪。

在齐奥塞斯库构建的国家秩序中，任何对身体私有化的企图和行为都是非法的罪行。“为了增加国家劳动力，政府将堕胎行为视为自由主义和反对社会主义政权的犯罪行为。”电影导演克里斯蒂安·蒙吉试图用一种纪录片的视觉体验再现那个邪恶的极权社会，他选择身体作为言说方式，无论是血肉模糊被扔进垃圾箱的胎儿，还是不得不进行的身体交易，普遍的“身不由己”构成了一个行尸走肉的身体帝国。作为一种对错误和未来的终止，堕胎具有“自由主义”的政治象征，“堕胎失去了它的道德意义，而更多的是一种反抗和对当时政治制度的抵制。”

在齐奥塞斯库和他的“月经警察”们的共同努力下，罗马尼亚女人果然生出了超过一倍的新生儿。与此同时，非法的地下流产与堕胎屡禁不止，孕妇死亡率也达到一个很高的数字。中国的毛万岁曾担心大跃进丰收的粮食无处存放，结果却饿殍遍野。齐奥塞斯库明显没有毛万岁的“先见之明”，面对迅猛的婴儿潮，罗马尼亚当局措手不及。因为妇产医院的设备、妇产专家、产科医师、儿科医师以及妇幼保健工作者严重缺乏，仅仅一年时间，罗马尼亚的婴儿死亡率就增长了 145.6%。这场悲剧令全世界为之哗然，罗马尼亚被人们谴责为“现代社会的滥杀无辜”，齐奥塞斯库被指为“刽子手”。

在所有嗜好权力的政客眼里，所谓政治不过是阴谋和伎俩的代名词，结果会证明手段的正确。面对国际批评，齐奥塞斯库随即命令，只有满月的婴儿才可计入统计数字，然后再核发出生证。如此一来，大量初生即夭折或残疾的婴儿就“不存在”了，婴儿死亡率迅速“下降”，逐渐恢复正常。

这种掩耳盗铃自欺欺人的手段造成灾难性的社会恶果。在罗马尼亚孤儿院和收容所里，大量被遗弃的孩子“从来没有合法存在过”，这些身体和精神上承受双重伤害的孤儿成为罗马尼亚社会一个永远的伤痛。更为匪夷所思的是，齐奥塞斯库为了增强新生儿的体质而进



行输血，由此导致艾滋病通过血液大量蔓延，这些“艾滋孤儿”成为齐奥塞斯库时代最黑暗的记忆。

八、沉重的肉身

作为与中国几代统治者保持友谊的“中国人民的老朋友”，齐奥塞斯库所有的倒行逆施都令中国人感慨良多。

从表面上看，罗马尼亚的生育政策与中国的计划生育恰恰相反。中国政府限制人们生育，罗马尼亚政府则鼓励人们生育；前者鼓励人们避孕和流产，后者则将一切避孕和流产都视为犯罪。无论禁止生育还是禁止堕胎，二者在运作机理上如出一辙，具有惊人的同构性，它们都以国家的名义采用包括暴力刑罚在内强制手段进行人口控制，侵犯甚至剥夺了人的生育自由。从某种程度上，这也是对公民权的侵犯和剥夺。通过对公民身体的占有和支配，国家权力以不可抗拒的暴力对人类天赋的身体实行了“国有化”。

齐奥塞斯库认为罗马尼亚人口太少，中国政府则认为人口太多，他们共同的出发点是坚信人的身体性和动物性，而漠视人的尊严和自由。生育作为社会问题，其核心不是人口多与少的问题，而是生育权——身体自由权的问题。在一个公民自由移动都要受到监控和管制的国家，身体自由与言论自由一样，都不可避免地沦为皇帝新装。当国家逃出法律的牢笼时，民众就必然被关入权力的笼子。

有人统计，中国 30 年来的计生政策，共捣毁中国妇女 4 亿子宫，切割 1.1 亿根输卵管和输精管，流产 12 亿次，打胎 10 亿次，妊娠结束 14 亿次，强制结扎 5 千万人次，自愿节育 6 千万人次，达到 2 亿人没了舅舅姑姑哥哥弟弟姐姐妹妹，3 亿人无缘无故的没了亲戚……

对人来说，自由一旦失去，他就只剩下身体的意义，甚至说它连动物都不如，更像一个等待收割的植物。身体的专制是所有极权统治者的终极梦想，其最终目的是对人的身体化和去思想化。对身体政治来说，国家往往只需要制造一个漂亮的皇帝新装。国家可以借口“人口太少”而禁止堕胎，国家同样可以借口“人口太多”而强制堕胎。在“祖国”这个肉麻的国家主义邪教感召下，人们会不知不觉将自己和他人的身体献祭。最终只有国家而没有人——仅有身体是算不上一个完整的人的，何况这个身体也属于国家。

《意志的胜利》开始，天才的里芬施塔尔开创了视觉化的法西斯主义美学。她为 1936 年柏林奥运会拍摄的《奥林匹亚》中，身体和旗帜完全沦为国家的道具。欢呼的人群，整齐的队伍，这些群氓化的身体狂欢所传递的是不可抗拒的国家意志。从某种意义上来说，历史正在中国复活。72 年后，张艺谋借助现代声光电技术，将国家主义的宏大叙事提升到一个



新高度。这种阿里郎式的集体操将人标准化，成为国家语境下的点、线、面，以整齐划一的僵硬和“缩小”，实现了对人身体的专制。不幸的是，这种“复活”只是历史的序幕……

有一个纳粹传人，不远万里来到中国，创办了世界上最大的“尸体工厂”——冯·哈根斯生物塑化（大连）有限公司，并被大连医科大学尊为“客座教授”。“哈根斯教授”的“人体世界”全球巡回展给他带来巨大争议，比如其中就有一个怀孕的年轻中国妇女真人标本——她肚中还有一个 8 个月大的胎儿。在此之前，一份来自“哈根斯”的免责声明称：“本次展览的全身尸体以及人体各部位、器官、胎儿和胚胎来自于中国公民的尸体。这些中国公民的遗骸来自于中国警方，中国警方可能是从中国监狱获得，无法独立核实他们是否属于被关押在中国监狱中被处死的人……”

在德国，哈根斯被称为“死亡先生”，一些地方法院以侵犯人类尊严为由拒绝其人体塑化和“尸体展览”。这不仅因为宗教、伦理、道德和法律上的阻碍，还有纳粹时期留下的阴影。臭名昭著的奥斯维辛集中营曾是纳粹科学家进行活人试验的最大场所，而且连尸体也被制作成各种工艺品和商品用来出售，哈根斯的父亲就是纳粹党卫军，而哈根斯本人信奉新纳粹主义。这个德国新纳粹的心愿在中国变成了现实——哈根斯承认“中国尸体来源充足”。据说，在国际市场上，一具完整人体标本可卖到 100 万美金，而哈根斯的大连尸体加工厂竟有高达几十万具尸体来源不明……

九、历史的细节

对中国来说，2012 年无疑是“精彩”的一年。这一年至少有两个人值得铭记——陈光诚和莫言——他们都是山东人。因为中国独有的计划生育制度，他们为中国夺得两项国际大奖。

2012 年 4 月 26 日——也就是重庆市公安局长王立军进入成都的美国总领事馆 80 天后，盲人囚徒陈光诚只身逃亡，进入北京的美国大使馆，举国震惊。在此之前，临沂政府借口“计划生育”，对许多育龄妇女实行强制绝育手术，对生二胎的孕妇强行堕胎和引产，而且还任意抓捕孕妇亲属，勒索巨额罚金。身为律师，陈光诚试图通过法律渠道进行维权，结果遭到地方当局的长期监禁。5 月 19 日，被中国官方指责为“反社会、反体制的代表人物”陈光诚成功到达美国。2013 年 1 月 9 日，陈光诚获得“兰托斯人权奖”。作为犹太人大屠杀的幸存者，汤姆·兰托斯曾是妇女有权选择堕胎的坚定支持者。

2012 年 10 月 11 日，党员作家莫言凭借小说《蛙》一举获得当年诺贝尔文学奖。这部小说直面“中国最大的问题之一——计划生育”。小说中的“姑姑”一方面是救死扶伤的乡村

医生，一生接生婴儿近万名，人称“送子娘娘”；另一方面又是执行计划生育的国家干部，一生迫害孕妇致死胎儿无数，人称“杀人妖魔”。莫言说：“计划生育这个覆盖面非常广，也受到了西方的很多的批评、指责，那么这个问题既是一个复杂的政治问题，也是一个国家的基本国情，而且我想这个问题也涉及灵魂深处最痛处的地方，也涉及中国文化传统里面最古老最保守的这一块。”

事实上，从《红高粱》、《丰乳肥臀》、《檀香刑》到《蛙》，莫言的小说几乎都贯穿着一个暧昧的主题，这就是身体与国家之间的紧张关系。身体所代表的良心与国家所代表的暴力，这种对抗其实也是现代人类的共同焦虑。

最后，再讲两个女孩的故事——她们都是 14 岁的花季——作为这篇沉闷文章的结束。

第一个故事发生在 1976 年。在蒙特利尔奥运会上，来自罗马尼亚的 14 岁少女科马内奇，以完美无缺的动作，征服了所有在场的观众和评委，奇迹般地获得了世界体操史上第一个满分——10 分，而且这样的满分她一下子得了 7 个，获个人全能、高低杠和平衡木等 3 项冠军。天才美女科马内奇一时之间轰动了世界体育界，被称为“蒙特利尔仙女”和“奥林匹克公主”。这一切奇迹都发生在举国体制下的齐奥塞斯库时代。当时罗马尼亚的体育部长和奥委会主席不是别人，正是齐奥塞斯库的小儿子尼库，他掌握着科马内奇的生杀大权。科马内奇一回国，就被尼库强奸，之后沦为尼库的性奴。据说尼库常常虐待科马内奇，甚至生生掰断她的指甲……1989 年 11 月 29 日，科马内奇再一次奇迹般地成功逃出罗马尼亚；之后，西方新闻媒体将她的“恐怖经历”公之于世，全世界为之震惊。虽然罗马尼亚当局严密封锁了消息，但无疑成为一场风暴的不祥前兆。一个月后，齐奥塞斯库夫妇被愤怒的罗马尼亚军民处死。“社会主义制度消失后，政府首先采取的措施就是使堕胎合法化。”

第二个故事发生在 1991 年。一位 14 岁的爱尔兰女孩子不幸被她朋友的父亲强奸，罪犯很快就受到了法律的严惩。但不幸并没有结束，之后发现这个女孩已经怀孕。在一场义正辞严的审判中，国家以法律的名义宰制了公民的身体，这个不幸的女孩需要面对的是一个比强奸犯更可怕和更加无法抗拒的力量。在庭审中，法官援引宪法中“国家承认尚未出生的婴儿生命权”的条文，禁止这个女孩进行人工流产。于是，这个看似平常的小事件使整个爱尔兰陷入了一场巨大的舆论分裂。在政治上和宗教上，这场关于身体权利的审判几乎酿成一场社会危机。国家权力的边界与公民自由的权利，这二者之间的如何自处，这无疑最能体现国家的善意和公民的智慧。在这场胶着的国家与社会博弈中，由每人公民投下的选票成为最大的权力——公民才是国家的主人，而不是相反。大多数公民——包括宪法支持者——都对这个女孩的不幸遭遇表示同情。最终结果是由政府支付了所有诉讼费用，这个

女孩获准可以到爱尔兰以外地区“自由旅行”。这场关于国家与身体之间的战争就这样结束了。

【原文链接】 【回到目录】



布莱恩·特纳：身体社会学导论


布莱恩·特纳：编译者，作家。著有《身体与社会》

“

身体在社会理论中的缺席这一缺陷并非无足轻重。缺席的身体对于那些思考人的表现、动机和人体形象的社会学观点的构想提出了也暗示了一些关键问题。如果我们将社会学思想视作为对行为的科学研究，那么我们就要求存在着某种有关身体的社会理论。因为人的表现和互动所涵括的远远不止认知力、意向性和意识。

”

在过去的十多年里，无论是社会科学还是人文科学都开始急剧地转向来探讨社会生活中的身体，从而理解我们特殊的历史连接的复杂性。在这方面，福柯的著作和对尼采兴趣的复兴是重要的智识活动。尽管在这场讨论中存在着很多新的因素，但人类社会中的身体问题实际上西方基督教文化中的一个持久主题。这些表面上看起来很简单的问题（什么是身体？什么是身体体现？），由于某些原因——这些原因在本书中和这篇导论中被考虑到了——没完没了主宰着学院和公共讨论。在此，我的主要目的是就身体的讨论提供一个导读，并试图说明为什么这个主题作为社会科学的一个研究焦点而显得至关重要。但是用更为专业的术语来说，我想表明身体社会学是宗教社会学和医学社会学的一个基本理论依据。后两者作为社会学的次级领域，与神正论、人的痛苦等问题紧密相关，在此，作为具体体现结果的人类主体的脆弱性是一个不可回避的问题。实际上，从某种社会学角度来看，对于最低本体论来说，脆弱或许是最有希望的主题。

在进入讨论之前，有必要考虑传统社会学中身体的缺席，并对心/身关系的既定设想提出批判——这些设想至少自十七世纪以来就主宰着医学和社会科学。对某些哲学家来说，身体服从于科技占主要内容的世界伦理体系，这种身体的屈从性是西方文明本身的一个明确特征。结果，这个身体/自然的可疑地位就是后苏格拉底理性主义世界的一部分。同技术和理性相关的身体的存在者问题可以看作是西方哲学的问题（海德格尔 1989），正是在这个基础上，尼采在《权力意志》中拒绝了“灵魂假设”，并提出从身体的维度重新开始（哲学）。结果，医学、政治学、宗教领域中的身体研究建立在这样的推论上：传统的身/心二



元对立以及对人的身体的忽视是社会科学中主要的理论和实践问题。社会科学普遍地接受了笛卡儿的遗产，在笛卡儿这里，身体和心灵存在着尖锐的对立。他的二元论相信，在身体和心灵之间没有互动，至少没有重要的互动。因此，这两个领域或者主题都是被各个不同的学科分别提出来的。身体成为包括医学在内的自然科学的主题，而心灵则成为人文科学或文化科学的主题，后来，这种分割成为社会科学基础的一个重要特征，在有关自然科学方法论实用性的讨论方面尤其如此——这种方法论服务于"人"的解释性科学。韦伯在有关适宜的科学方法的辩论中发展了他的认识论，就是在他的认识论发展中，这个问题断断续续地纠缠着他。

正是西方对科学进行观念化过程中的这个二元论，最终使各种各样的还原论合法化了。根据这种还原论，心理活动、精神生活和文化要根据物质原因得以解释。在日常语言中，在健康话语中，会常常听到有“一些东西”（厌食、重复性的心理伤害、矿工的肺或恐旷症）不"存在"，因为它“只是在心灵中”，“心身病态”这个概念在这些语境中不起作用，因为按照普通的说法，它还是表示“只在心灵中”，这个表述依然保持着心/身这样的一个二元对立。这样，在医学中的这种笛卡儿式划分使得医学在对待身体问题时尽量地不涉及社会或心理原因，尤其是在 1910 年的弗莱克斯纳报告所导致的课程改革之后更是如此。就这种非此即彼的医学世界观的表面结果——诸如仅起安慰作用的顺势疗法和针刺疗法——而言，这种二元性也提供了一个合法的辩护。这样，一般而言，传统治疗医学对哲学家所谈论的“活生生的身体”了无兴趣，因为这种身体与客观身体截然相对。

尽管笛卡儿主义有这些特征（二元论、还原论、实证论），但是，或许有点反讽性的是，当代对笛卡儿哲学，尤其是对《方法论》所作的解释却宣称笛卡儿自己的立场是“二元互动”的。对这本著作细读一番就会很清楚地发现，笛卡儿实际上相信，在身体和心灵之间有一个密切的互动，而疾病就是这种互动失调的结果。医学的功能就是要解决这种身/心相互依存过程中出现的问题。然而，笛卡儿的“二元互动论”最终从自然科学那里演变为唯物主义的一元论和实证论，正是这种一元论和实证论，使那些试图解释自然和社会、身体和心灵、环境和文化中的各种各样事件的学科彼此隔绝，并变得专门化了。

尽管笛卡儿有互动论观点，但笛卡儿主义遗产的后果对社会科学和自然科学有重要的意义。在这篇导论中，我主要讨论社会学。在社会学中，社会行为者和社会行为这些概念，按照古典的观点来看，主要是在笛卡儿主义的二元论框架中形成的。社会学将身体看作是行为环境的一部分，据此，它就按照韦伯的方法论演变为对行为的意义进行解释的科学。社会学是范围内的一个学科，其目的就是对行为的共通意义进行文化理解。



经济学是一门理性（经济化的）行为的科学，在社会学早期发展的形成过程中，尤其是在韦伯和帕累托的著作中，它具有重要的影响，但是，这在学科史中常常遭到了忽视。社会学和经济学之间的批评性互动在帕森斯的著作中特别明显。社会学的动力部分地来自于这样一个意图：去理解经济选择中的认知和价值的功能。社会学对自愿主义、选择和行为进行了强调（帕森斯，1937），它在社会行为者的意识和认知力等方面赋予了特殊的重要性（吉登斯，1984），人文科学的主要的清晰特征首先是重要的用来界定某种社会处境的共通意义，其次是明确的认知和理解，社会行为者因此而有了一种手段和目的意识。有见识的行为者在不同的目的和合适的手段之间做出选择，目的与价值有关，手段则与规则有关。这些维度的连接是帕森斯对经济学的评论过程中经典性地发展而来的。吉登斯的"结构化理论"在很多方面不同于帕森斯的“行为自愿理论”，因为，在帕森斯关注价值如何（通过内在化和社会化过程）被共享的地方，吉登斯关心的则是通过反思性来理解人的行为。人的行为首先是自我监督行为，人总是要面对不断的选择冲突。结果，帕森斯和吉登斯都不怎么关心行为者的身体。在帕森斯的行为社会学中，在他对个别行为和社会系统的分析中，身体不过是行为环境的一部分。在结构化理论中，吉登斯根据地理学家哈格斯特兰德的理论，将身体看作是对人的行为的时空制约要素。

一旦对社会行为的理性和非理性性质产生兴趣，就会导致这样的结果：社会理论在理解社会行为和社会互动行为的过程中实际上忽视了人体的重要性。人体的特性，虽有一些重要的例外，但无论是在社会研究还是社会理论中都不重要。结果，身体在社会思想中奇怪地遗失了或缺席了。直到最近，这种缺席在诸如健康社会学和疾病社会学这样的二级学科中依然如故。在这些学科中，人们或许会根据常识来想象不以身体作为前提来讨论健康是不可能的；人们或许还可以想象，在宗教社会学中，与疾病、死亡、性等问题相关的神正论将身体作为"肉体"来分析，身体的中心性将成为主要的关注主题，但事实并非如此。在刚刚过去的十多年里，幸运的是，有证据表明，对身体社会学的主要兴趣出现了。我希望在本书中来思考这种增长的兴趣。

身体在社会理论中的缺席这一缺陷并非无足轻重。缺席的身体对于那些思考人的表现、动机和人体形象的社会学观点的构想提出了也暗示了一些关键问题。如果我们将社会学思想视作为对行为的科学研究，那么我们就要求存在着某种有关身体的社会理论。因为人的表现和互动所涵括的远远不止认知力、意向性和意识。当然，这个陈述也提出了社会学中各种各样的问题，比如什么东西称得上是一个“动原”。我们需要将社会系统分析和社会分析更清楚地区分开来，这样就可以避免习惯性地将“某些部分”并合成“民众”。如果集体行为涉及的是诸如阶级和国家这样的社会整体，那么，可以肯定的是，身体问题则举足



轻重。然而，如果人们是在社会的层面而不是在社会系统层面来关注人的话，那么，就很难理解社会学如何能够避免一门身体社会学的发展。因此，在这一章中，我正在严肃地对待韦伯的论断：社会学是对社会行为的解释性理解。而且，这个社会行为是由具体化的社会存在者来完成的。我也想严肃地对待米德的姿态问题，米德意图对“我”（I）和“我”（me）的互动和定位特征进行理解，姿态问题就是在这里提出来的。比如，米德讨论了与中枢神经系统相关的手势的重要性，还讨论了创造性思想的起源，但是，这些讨论在随后的对象征互动行为论的起源进行解释时却遭到了忽视——象征互动行为论对自我进行了分析。实际上，手还被海德格尔这样的哲学家看作是人的关键性特征，看作是塑造环境的一个动能，环境则是“手工”的效果。

作为其具体化的结果，人的一切表现都服从于某种共同过程，尽管这些过程具有生物、生理、官能基础，但它们肯定是社会性的。这些共同的社会过程同人体的怀孕、出生、成长、死亡以及最后分解密切相关，因为很多社会实践和仪式建立在这些明显的日常事件上（比如婚姻、葬礼以及伤悲仪式）。奇怪的是，社会学普遍地忽视了这些实践是人体的表现特征。或许社会人类学是个重要的例外。从社会动因的角度出发，社会学和社会科学总是将注意力放在有意义的社会行为的特征上，尽管意义的问题——如韦伯的神正论问题——肯定和身体问题联系在一起，但是，它们还是回避了人的行为的肉体方面。而肉体总是和受苦、高兴、死亡、痛苦等等密切相关。

人的肉体表现方面，在某种意义上，没有超越社会，也不是处在社会之外。表明社会学忽视人体，并不一定就认可任何偏向生物主义的论点。其要点是通过将生物还原论包括进来避免十九世纪的实证论，也避免假扮成社会建构主义理论的唯心论。对于社会学家来说，社会仍应当是主要对象。因此，在强调身体现象学的重要性时，并不要求社会学应根据某种方式来简单地吸纳生物还原论观点。作为一项社会学事业，身体社会学将根本性地讨论人体的社会性，讨论身体的社会生产、身体的社会表征和话语、身体的社会史以及身体、文化和社会的复杂互动。由于马赛尔•莫斯提出来的一些理由，身体行为的一些基本方面，如走、站、坐等，都是社会建构。这些实践行为要求有官能性基础，但是官能的潜力得以实施则需要一个文化语境。因为这些原因，莫斯才谈论“身体技术”，身体技术虽依赖一个共同的器官基础，但它既是种个人培养也是种文化培养。

或许对行为社会学来说更为重要的是，社会表现者的身份不能在互动处境内同他们的身体轻易地分隔开来。在日常生活中，在社会的互动中，我们首先要能够在不同的社会表现者之间进行辩识和区分。因此，在日常生活的层面上，对其他社会表现者的长期鉴别从根本上来说取决于它们的身体表现。在米德对社会行为和自我发展的分析中，姿势“语言”



（内在的和外在的）对于他理解“我”（I）的构成有重要作用。脸和手对于这样的姿势交换而言都是根本性的。对于米德来说，“声音和手在社会性的人的成长过程中密不可分。”然而，厄温•戈夫曼在其《日常生活中自我的表现》中表明，日常生活中的秩序崩溃表现可以取决于我们对身体表征的控制。如果我们碰到尴尬时不想丢脸，那就要慎重地控制身体。顺便提一句，“脸”这个概念可以提醒我们，我们的社会和道德语言是在多大程度上是依赖于身体隐喻的：一个正派（upright）的人；一个颇有身份（some standing）的人；一个胆怯（faint-hearted）的人；一个坚定沉着（with a stiff upper lip）的人。

我的本质主要取决于我的特殊身体，这个身体同其他社会表现者的身体不同。这个老生常谈（“我分身无术”）具有重要的社会意义。因此，在社会互动行为中，个体化和个体性取决于这样一个共识：社会行为者和他（或她）的身体要达成共识关系。当对假冒、劫持、血统、司法鉴定、国籍进行质疑时，一个特殊的身体就意义重大。正是因为这个原因，对于人的界定最终取决于基因性的指纹鉴别程序。在一个未来社会里，器官移植会是一个常见而广泛的外科手术，古典哲学中的有关整体和局部的理论困惑将成为关键性的法律问题，并具有政治重要性。我能对实际上并非我自己的身体的身体行为负责吗？

我已经一般性地论证了社会学对人体的忽视，因为这潜在地接受了笛卡儿传统，还因为社会学从根本上来说只在价值和信念的层面上关注社会行为的意义。身/心分离背后的哲学设想受到了新近哲学的挑战，虽然这种哲学还没有完全对社会学发生影响。我已经试着表明为什么对人体的适当重视其实是行为和互动社会学得以充分发展的基本特征。举例来说，不谈论一个特殊身体，就很难谈论身份。我们仅仅通过指纹、照片和基因就肯定能将个体区分开来。尽管记忆和社会记录很重要，但作为一个特定的人还得具备一个特定的身体。尽管这是社会学的一个普遍问题，我还是相信，长期对身体缺乏社会学式的理解，对于医学社会学、对大量的其他社会领域，诸如情绪、性、体育、激情和衰老等等，都会有一些关键性的影响。正是在这些领域（健康、体育、休闲、性和消费主义）中，身体、社会和文化的互动是社会实践的关键特征，也是在这里，我们才死活需要一个有关"活生生的身体"的精巧复杂的社会学。在这本论身体社会学的书中，我的目的是勾勒不同的问题——这些问题的出现是因为对身体进行了社会学理解——引导读者接近这些领域中的相关文学，并表明对许多实际领域来说，身体社会学至关重要。



哲学人类学

尽管社会科学普遍地忽视了人体的重要性，我还是想表明身体在笛卡儿主义框架之外的社会理论中受到过研究。事实是，大量的具有启发性的研究身体的起点既未被抛弃也未被忽视，这方面一个很好的例子可以在哲学人类学传统（主要是德国）中找到，这种人类学植根于尼采的哲学。尼采哲学的一个重要维度就是他在狄奥尼索斯和阿波罗之间建立的对比。前者是性力、迷狂、激情之神，是早期希腊宗教狂乱行为背后的驱力；后者则是秩序、形式、理性和一致性之神。尼采将历史设想为这两种原则的无穷无尽的争斗，但他并不肯定冲突的解决只能存在于狄奥尼索斯的胜利中。尼采并非天真地要求“返归自然”，相反，他采纳了这样一个立场：只有这两种原则成功地结合起来，一个健康的社会才能出现，在这个社会中，性的激情和理性行为生活协调一致。尤其是，尼采寻求审美行为特别是艺术中的和谐。生命应作为一个艺术品来对待。部分地由于这个根基，尼采才被瓦格纳的音乐所强烈地吸引。如果不能在个体的生命中创造出这两个原则的满意综合，就会引发疾病、病态和疯狂。尼采倾向于认为，同这种冲突密切相关的神经症是人的特有现象，因为人由于他所具备的意识，他已经和自然环境分开了。就我们所知，人是唯一这样的动物：只有他能够自我有意识地思考自己将来必有一死。尼采将人看作是一个不完全的动物，因为从本质上来说，人并非是既定的习惯和环境的独特产物，他们的完成还依赖于文化训练。他们不是让自己的需求来适应既定环境，而是改变环境使之满足自己的需求。人建造了船而不是通过进化长出潜水的脚蹼。尼采对不同的哲学家，如韦伯、海德格尔、弗洛伊德和福柯等人的哲学发展，产生了持久的重大影响。

尼采对人的存在本质的探究，在我们所谓的“哲学人类学”——少数人称之为"现象学人类学"——的分析传统背后，发挥了关键性的影响。在一个狭窄的框架内，这个哲学人类学传统包括这样一些有影响的人物：阿罗德•盖伦（Arnold Gehlen）、荷尔穆斯•普莱斯勒(Helmuth Plessner)、拜腾狄克（F.J.J.Buytendijk）、波洛克（A.Blok）、波特曼（A.Portmann）和冯•巫克库尔(J.Von Uexkull)等。在一个更宽泛的范围内，哲学人类学的思想同马克斯•舍勒和马丁•海德格尔的著作密切相关。实际上，任何对人的社会本体论关注都可能受到尼采的关于人是不完整的这一思想遗产的影响。因此，海德格尔对一般存在者的分析是试图来理解存在者存在于世界中的方式。在这方面，德语的具体性在英译本中丧失了。因为海德格尔考虑与个人相关的"存在者"或生存问题时，德语词 Dasein 表示存在者的特殊性。



从社会学的观点看，盖伦和普莱斯勒的著作在哲学人类学中可能是最重要和最有影响的。比如说，盖伦的研究《人》（1988）可以看作是对尼采这样的观点做出的广泛思考：在尼采看来，人尚不是一个完全的动物，或者说“尚不是一个坚定的动物”，这样，他应该从社会的角度建立体制，使之既提供保护又创造出有条理的社会整体。盖伦因此讲到了人对他们的自然和社会环境的开放性。盖伦的作品在彼德•伯格和托马斯•拉克曼的思想形成过程中产生了重要的影响。

因为这种本质上的开放性，人应该从社会的角度建构他们自身的现实，以便将他们的存在体制化，同时也使他们避免受到失范和混乱带来的威胁。贯穿于伯格的社会学始终的是对身体和自我的辨证关系的持久兴趣。伯格在“人”是一个身体这样的观念中表达了这种辨证关系，这个观点对别的动物有机体同样适用。另一方面，“人”有一个身体，也就是说，人将自己体验为这样一个存在：他完全不等同于身体，而是相反，他有一个可以随意支使的身体。

从现象学的观点看，我们可以在有一个身体（having a body）、作用于一个身体（doing a body）和是一个身体（being a body）之间做出选择。比如，我们通常将身体体验为一个异己的环境，在此，我们的身体似乎让我们无法控制。“它”被体验为我们的环境的一部分。在生病的状态下，“有一个身体”这种感受最为突出，在这样的情况下，身体表现为一个客观的和外在的环境。与此相反，我们也能断定，在某种意义上，我们可以自主地控制我们的身体。在 J.S.密尔的资产阶级政治哲学传统中，我们是自主的个体，也就是说，我们和我们的身体之间的关系极其融洽，即便我们意识不到身体的存在，我们也不会大惊小怪。在坐、行、睡、吃等日常实践中，我并不会提醒自己我还具有一副身体；在正常情况下，我不会向“活生生的身体”发出类似“走！”、“坐下！”等这样的指令。在这个意义上，从现象学的角度说，我有一副缺席的身体。最后，根据莫斯的身体技术思想，我们可以对“作用于身体"作出思考，这也即是，身体表现为一种集体实践，我们或许对这种实践有一定的控制权。在历经孩童的整个社会化的过程中，我们所有人都获得了某种基本的身体技术，它可以表现、支撑和再生产时空中的身体。

最初，我在《身体和社会》中就是采用这个框架来讨论身体的复杂性的。在那本书中，我大量地采用了彼德•伯格这样的意图：从现实的社会建构的观点来谈论身体。然而，将我的身体社会学仅仅理解为一种社会建构主义观点是错误的。我在论证身体是被社会（被语言、话语、意识形态和知识）建构时错误地认为，人们不能额外地相信还存在着痛苦现象学这样的主题。残疾提出了有关表征的问题，而残疾的性质则围绕其分类引发了重要的争



论。然而，还是合情合法地存在着与残疾的社会学和现象学现实有关的问题。总之，我不相信现实是话语，也就是说，我不相信社会现实仅仅是个表征问题。

“身体“存在于世界中这一模式，应该对这种身体的社会学探究起决定作用，或至少，应该对其产生影响。这个问题（身体是如何表现在社会中的）不是人们讨论身体时的唯一问题。比如，我们知道，身体的性在历史中有很多表现方式，这些方式是医学话语决定的。然而，问这样一个问题“一个女人的存在属性是什么样的”仍旧是一个合法的问题，而且，要理解男人缺乏哺乳期对社会的生育过程产生什么样的影响也是很重要的。只相信表征问题是唯一合法的或令人感兴趣的科学问题，这就是对身体采用了唯心主义立场。

在英语语言中，我们缺乏大量的不同名词来描述这些不同的身体模式，我们用“尸体”来指代死去的身体，但是没有一个专门词语来表示“活生生的身体”（lived body）,肉身（embodiment）这个词在学术语境之外极少被运用。在这方面，德语可能要丰富一些，它可以让我们在两种不同形式的"活生生的身体"现象学中作出重要的区分。这样，普莱斯勒就能够将der Leib和der Korper作比较，它们表现了人体的两个维度。Leib指的是活生生的被激发的感官身体，而Korper指的是客观的、外在的和被体制化的身体。人的这种双重性表达了人的模棱两可的肉身：个人性的和非个人性的；客观的和主观的；社会的和自然的。Leib/Korper的这种区分在哲学人类学语言中表达了海德格尔在讨论Dasein和Sosein时所提出的很多观念。我认为这是一个基本的对比，因为它准确地表明了笛卡儿式的社会学遗产的虚弱性。这种遗产只是单独地将人体看作是Korper，而不是同时性的Koper和Leib。在将人体看作是一个客观的和非人格化的结构时，社会学潜在地将身体降至为社会行为的环境条件。Leib可以看作是自为身体的表现，Korper则可看作是自在身体的表现。

在某种程度上，由于盖伦和国家社会主义的联系，他的作品也因此受到了损害。直到最近，他的作品的重要性在哲学方面才受到重视。同样，有关海德格尔卷入国家社会主义的问题，特别是围绕着他的政治和哲学到底是偶然关系还是必然关系这一问题，也引发了激烈的争论。在此，我不打算涉及这场争论，不过，认识到盖伦的这一思想——即人需要庇护或者一个"神圣的顶篷"来抵制混乱的威胁——常常具有极其保守的含义则是合适的。我已经根据彼德•伯格的宗教社会学批判了对人的不完全性所作的这种解释。

哲学人类学是德国社会学传统的一部分，它作为生命哲学被广泛地提及，它关注的是如何去理解世界中的人的社会存在，也就是说，从哲学的角度去把握具体化的人的生活世界。一般而言，哲学人类学、生命哲学和现象学在社会学传统中并不具有充分的代表性，尽管它们能够对生物论、还原论和其他的实证主义研究传统提供极其重要的批判。



身体现象学受到了众多传统的影响，这些传统包括生命哲学、哲学人类学和存在主义。比如，我在别的地方试图表明梅洛-庞蒂的著作对身体社会学的发展所产生的重要作用。在《知觉现象学》中，梅洛-庞蒂概述了现象学内现存的大量研究，他发展了一个精彩的肉身观点，使之来克服身心二元对立观点。在试图理解人的知觉过程中，梅洛-庞蒂断定，知觉总是从一个特殊地点或角度开始的。正是从身体的"角度"出发，外向观察才得以开始——如果不承认这一身体理论，就不可能谈论人对世界的感知。我们对日常现实的感知取决于活生生的身体，因为——举例来说——我们环绕着一个房子走动是借助于视力、触摸和味觉的，但是即便我们一些更"高级"的知觉也一定和我们的（原始）身体遗产有关。身体是主动积极的，它是外向的，或者它被某种习惯所引导。根据胡塞尔的意向性现象学，梅洛-庞蒂断定，基本的意向性扎根于活生生的身体，这个身体则在作为一个化身的主体性之内。这样，知觉和身体活动即便被分离，也只能是人为假想的分离，因为基本的知觉形式（比如看本身）包括了身体活动。梅洛-庞蒂根据对断腿作的心理研究表明，由于身体出现了损伤，判断和知觉的关系发生了根本性的错乱和断裂。正是作为哲学和心理学的探索结果，梅洛-庞蒂才用身体这个观念来宣称，既非笛卡儿式的身心二元对立，也非身体和心灵这样的观点能够恰当地理解他这样的论断：一切“较高级"的脑力功能也是些肉体行为。身体不是自为的客体；它实际上是”一个自发的力量综合、一个身体空间性、一个身体整体和一个身体意向性，这样，它就根本不再像传统的思想学派认为的那样是一个科学对象。”

尽管现象学和哲学人类学都同通常的社会理论保持着一定的距离，但很明显的是，这样的人类学在将人体性质概念化的意图中扮演了一个主要的角色。然而，人类学虽在对社会身体和人体保持着科学兴趣时起着重要的作用，但一般来说，人类学并无意去理解"活生生的身体"现象学：它更愿意将身体理解为社会分类表的一部分。

身体作为一种分类方法，这一观点，其根源可能在涂尔干和莫斯的著作中。比如，涂尔干的学生罗伯特•赫茨就表明，身体的右部位在生理学上具有优势，但这种优势则是从文化的角度，按照善和恶的道德分类而被精心炮制的。右手性成为人的价值的中心象征。然而，在当代思想中，在玛丽•道格拉斯的著作中，我们可以清楚地发现，身体原则被理解成一个象征系统。对道格拉斯来说，身体是一个整体社会的隐喻，因此，身体中的疾病也仅仅是社会失范的一个象征反应，稳定性的身体也就是社会组织和社会关系的隐喻。我们对社会关系中的风险和不稳定性的观念性焦虑因此可以通过身体秩序理论得到说明。纯洁性和秩序，亵渎和神圣，并不位于现象或实践的本质中，而是位于它们和我们对某种社会总体性



所具备的观念的关系中。亵渎因而是分类关系系统内部的失范。道格拉斯的观点在人类学中颇具影响，但它们在社会学中以最令人感兴趣的方式被采用并得到发展。

挽救身体

因此，总的来说，社会学忽视了社会生活中身体的问题及其重要性。但是我已经表明了哲学人类学、生命哲学、人类学和现象学中存在着很多传统来严肃地对待人体。在主流社会学之内，唯一严肃地考虑微观互动中的人体性质的是象征互动论传统，这其中，戈夫曼是首要的阐述者。我已经表明戈夫曼的自我在场概念凭借的是这样的观点：社会自我至少是部分通过社会身体被体现的。比如，尴尬感常常是和脸色的变化相关的，广而言之，我们的不适或惬意这样的概念通常是通过大量的身体姿态被表达的，而这些身体姿态可以被读作一种语言。

与社会理论中这种身体的长期缺席传统相对的是，在刚过去的十多年里，一批重要的有影响的研究开始严肃地对待身体社会学了。在医学史领域，托马斯•拉库尔、艾密丽•马丁、艾伦•罗素尔、菲利普•阿理斯、安德列•伯金和大卫•阿姆斯特郎等人已经表明，对医学知识和医学权力的复杂历史而言，对于身体的理解是何等重要。对身体重要性的日渐关注已经开始影响了基督教神学史的编撰方式。海德格尔对存在论的关注也开始在对活生生的身体观念所做的哲学分析中发生影响。人们也可以在哲学中鉴别出同样的趋势。大量的论述海德格尔的新近著作实际上促进了对人体的更加丰富的哲学意识。在这方面，德里达对海德格尔作品的解释尤其具有成果。很清楚的是，当代的女性主义思想在重建社会理论议程上的身体、性别、性征等问题方面扮演了一个重要的角色，这些女性主义批评置疑了经典社会理论中的这种习惯性区分：自然和文化的区分，尤其是置疑了这样一种比较式观点：男人是文化性的，而女人则是自然的。身体社会学也可以证明是有关成长的文献的重要维度，这些成长文献是社会的情感分隔文献，这种情感分隔又同父权制和劳作的性别分隔有关。最后，米歇尔•费尔、罗曼拉•拉达夫和拉地亚•塔兹编辑了一组文章，题目叫《身体史片段》。因此，事实上存在着身体主题方面的出版产业，它在近几年中势头正猛。我们怎样解释社会理论视野中的这种身体回归?

要对最近的身体兴趣进行解释，我应简要地考虑当代社会中的四个方面，它们都对与个性、自然、文化相关的身体问题产生了影响。女性主义理论之所以对当代身体理论而言是根本性的，就是因为女性主义运动将生物、性别、性征这三者之间的关系问题化了。我不想全面涉及关于女性主义和身体的既存文献，而是简要地评述多娜•哈拉韦（Donna Haraway）对电子人（cyborg）的讨论，这也是一个电脑控制的有机体。根据哈拉韦的观



点，这个电子人的存在对既存的社会和自然之间的一系列区分提出了质疑。在她看来，电子人的神话使自然和机器的关系复杂化了，因为电子人穿越和搅浑了技术史中习以为常的边界。哈拉韦断言说："电子人是后性别世界中的生物。它和双性、前俄狄普斯共生体无关，也和其他的通过将诸部分并合为一个更高级的单元这一有机整体性诱惑无关。"电子人在自然、社会、文化之间打开了一系列"有裂缝的区分"，它穿越了动物/人的有机物和技术机器的边界，但它也质疑物理世界和非物理世界之间的边界。如果表明医学技术，尤其是与人类生殖有关的医学技术的主要变化已经对性身份的性质提出了质疑，那我们就可以清楚地理解哈拉韦的论断。这样，围绕着医学技术的变革——医学技术的变革对人的生殖自身的性质提出了质疑——就存在着对政治和文化中与性别有关的身体性质的一个双重性的同时质疑。

福柯在三卷《性史》中有这样一个论点：当代政治学是生物政治学。这一论点的根本点则是围绕着身体所展开的政治和技术斗争。国家在对人体的调控中、对现代流行的艾滋病的调控中、在替代父母身份的国家调控中日渐重要。对人体的调控是通过医学立法来实施的，这些立法关注的是堕胎、婴儿护理和 IVF 项目等诸如此类的问题；调控艾滋病的立法关注的则是性变化方面的公民权。身体的政治化使公民权、身体和性别的复杂互动成为一个焦点。性政治学方面的广泛变化是一套经验过程，它隐藏在身体作为一个主题开始在社会理论中涌现这一潮流背后。

身体的政治化和生命的女性化促进了对人体进行社会分析的兴趣。这两个密切相关的社会变化应同当代消费主义的发展联系起来。二十世纪增长的消费文化和时尚产业特别重视身体的表面。消费社会重视强健/美丽的身体，在这个消费社会的成长过程中，我们可以看到西方价值发生了主要的历史性变化。西方价值先是因为一些苦行原因强调内心控制，现在则因为审美目的而强调对身体表面的操控。这种身体的变化代表了西方价值的世俗化倾向，在此，饮食的目的以前是用来控制精神和灵魂生活，现在的目的则是为了变得更性感和更长寿。为了对身体进行控制而设置的饮食管理，其最初的宗教表白通过医学化的作用转变成了世俗的健康和卫生道德。

与消费主义密切相关的是，人们对身体的审美性质日渐重视了，而这则是从长相的角度来强调苗条和自我调控。身体成为趣味和区分的一个基本特征，根据这种区分，对人的形式的管理成为文化资本或身体资本主要方面的一部分。（布尔迪厄，1984）尽管这些变化在社会中非常普遍，但也有一些很好的理由可以让人相信，这些变化对新的中产阶级产生的影响则更为特殊一些。而这则是以这样的都市文化为基础——都市文化和后现代城市文化相关，与组织资本主义的终结相关。尽管这个论断显而易见地具有争议性，但可以肯定的



是，不同的社会阶层养成了不同的身体形象，而且，根据布尔迪厄的观点，中产阶级偏向苗条，工人阶级养成的身体则有意展示男性力量。这样，我们就会看到，身体作为一个区分标记、作为阶级差异的象征再现、作为一个性别区分领域，也作为一个潜能被引入时尚和消费社会中。这个身体潜能在人的老化过程中应该被个体驾御从而使他仍旧是景观的一部分。

在非组织化资本主义时代中的消费文化的破碎性，社会分层所导致的趣味和风格的差异性，闲暇中心和城市文化的发展，所有这些变化都引发了一些辩论：既有关于后现代文化思想本身的辩论，还有后现代身体——电子人就是其中一例——可能性的辩论。人们越来越意识到，身体是被社会性地建构和生产的；身体被碎片化了而且有多种多样的身份；身体不再是牢牢地固定在一个稳定的社会空间内。后现代文化的特征是惊恐，而身体则成为众多攻击的靶子。

一旦身体变得时尚化，一旦它被编码整理，在社会理论中就会越来越多地强调欲望、性和情绪，这则是主宰福柯、德里达、鲍德里亚等人的思想的后结构主义运动的一部分。社会理论中的后结构主义转向可看作是对现代主义运动的笛卡儿式遗产所作的当代批判的一部分，现代主义运动的起源是十七世纪的科学和殖民资本主义。尽管身体在当代的讨论中越来越被突出出来，但身体的性质从理论上来说变成了一个复杂的问题，我们应努力澄清这一问题。

分析性框架

在对人体的分析性探究的讨论中，我特别地没有涉及到自然科学方面的探究，也就是说，我不是把身体作为自然科学和医学构架中的有机体来看待的，我关心的是社会科学中的身体研究的发展，或者是对社会科学有直接含义的身体研究的发展。广一点地说，在社会科学内，我们面临着这样一个本体论方面的选择：要么对身体采用基础主义的视点，要么采用反基础主义的视点。基础主义框架关注的是将身体理解成一个活生生的经验，或者是去理解身体现象学，或者是去理解生物存在条件如何影响日常生活和宏观的人口组织，或者是想理解社会的历史人口统计学如何对人的历史进程产生影响，或者是试图分析有机系统、文化框架和社会进程这三者之间的复杂互动。相反，反基础主义论点则将身体概念化为有关社会关系性质的话语，或者将身体理解成一个象征系统，或者试图理解身体实践是如何成为一个更大社会结构的隐喻的，或者他们将身体理解为社会中知识和权力的某种社会建构，或者将身体看作是社会话语的某个效应。在这两种视点内部，如同我已经表明的，存在着很多不同的研究方式和学派，但是作为一个总的组织原则，对身体的社会研究



往往是沿着有关身体的本体论位置的哲学问题而被分成两半了。我们也认识到了，任何一个特定的作者都有可能断断续续地或隐蔽地同时运用几种本体论哲学。

有关本体论的这些问题同社会学中的认识论问题是一致的。就认识论问题而言，主要的辩论发生在社会建构主义者和反建构主义者之间。对那些持反建构主义观点的人来说，身体独立于那些表征它的话语形式；对建构主义者来说，身体是被话语实践所社会性地建构的。结果，围绕这个问题就产生了一个重要的辩论：身体的认识论取向到底是和睦相处还是彼此排斥？

认识论分隔通常还和现代和后现代取向相关。因为反基础主义的后现代主义想解构有关身体的既定话语，从而将身体的概念从既定的传统范式对它的神秘化中解放出来。在最初的讨论中，我应该断定我们实际上不能在这两种竞争性取向中做出选择，因为某种程度上的理论修复和重整是有可能的。我关心的是试图建立一个最小限度的理论综合，它在对身体的共同兴趣框架内接纳和提升各种传统的社会理论。我自己的解释是，反基础主义的研究实际上涉及的是不同的问题和主题，它们是针对极其不同的分析性问题而被提出来的。因此，在人体方面，它们并没有表现出相互排斥的立场。

在对各种研究方法的解释中，我首先应该关注的是这样一些方法：根据这种方法，身体从理念上被认为是一个象征系统。身体是一个交流系统，这样一个观点立场很完善地奠定在人文和社会科学中。比如，我们借以谈论政治和社会的很多隐喻都是以身体作为基础的：如身体政治、国家首脑等等。我们对身体的象征性所作的思考极大地取决于恩斯特•康特诺维茨的精彩研究著作《国王的两幅身体》，在这部著作中，作者对政治统治权的历史发展作了明确的分析。这种统治权是通过国王的身体理论得以表述的。实际上，王权最初是驻扎在国王的肉体里面，随着政治理论和权力体制的发展，国王的实际肉体和象征身体开始分离了，国王的象征身体最终表现为抽象的统治权，因此，这样的想法就出现了：国王有一个易腐败毁坏的肉体，还有一个抽象的神圣身体。正是国王的这种象征性身体才保证了统治性的国家权力的持续性，尽管某个特定的国王不时地死掉。这样，国王虽然死了，但是那些弄臣们却习惯性地高呼“国王死了，国王万岁！”因为国王身体的整体性象征对国家权力的持久性来说特别重要，对国王的攻击就被看成是国家的攻击。在《规训与惩罚》中，福柯以康特诺维茨的国王权力身体理论为重要根据，一开篇就对法国政治文化传统对弑君者的处置作了解释。对国王身体的攻击就是对社会本身的攻击，因此，对弑君者的惩罚就务必以严肃的政治犯作直接的回应。这样，对身体作暴力惩罚就必定采用国家暴力形式。根据福柯的观点，社会对犯人身体的暴力惩罚转变为在体制内对驯服身体的调控和规训式的管理——后者最初是在边沁的环行监狱的观点下形成的——从这个角度来说，我们



可以写一部西方的惩罚控制史。以社会报复为目的的绞刑架下的身体惩罚最终被监狱的规训所取代，而监狱则是处理社会反常者的道德机器。

在医学的身体史中，解剖对身体进行外科处置引发了巨大的道德和宗教问题，注意到这一点非常有趣，因为在剖开身体时，外科医生实际上也打开了宇宙的秘密。上帝隐藏在身体内的东西不应因为一个世俗目的而被外科医生打开。外科医生对身体内的汁液、流体特别是对血的暴露，同时也将他暴露在道德和精神危险面前。中世纪对外科的调控管理通常在手术之前会给医生荐举道德实践，这可同牧师在圣礼之前所作的准备相提并论。

因此，从身体社会学的角度出发，解剖经验史在理解人类社会中身体的地位和职责时特别具有指导性。我已经在别的地方宣称，在西方的基督教文化传统之内，针对着我们世俗化和肉体化的生存，存在着三种体制性模式或者说是回应：宗教领域、法律领域和医学领域。这三个领域在现代社会中分开了，但是在此之前，它们不是分离的，它们可以看作是体制性的上层建筑，这个上层建筑是针对和围绕着人体的精神困境以及对人体进行文化控制的需要而组织起来的。在采取这个立场时，我部分地遵照了格伦的下述理论：我们可以将宗教理解成一个可被意识到的指导性系统、理解成是对世界的主动调节适应。医学、宗教和法律是些社会处置手段，这些处置手段是对世上存在者肉体所作的社会回应，也是对这些肉体化个人在日常生活中的相互联系做出的社会回应。

十七世纪的解剖学经验因此是一个医学、法律和宗教实践，在此，罪犯的身体敞开在公众的检查和社会的道德注视面前。因此，对尸体的解剖切割是对社会反常者进行更广泛的司法处理的一部分。

我已经表明，身体是一个象征系统这一观点是如何在马丽•道格拉斯等人类学著作中成为主要焦点的。这个传统在社会科学中众所周知，而道格拉斯的作品也足以为人所熟之，因此不需要在此赘述。我能说的是，道格拉斯的著作实际上谈论的是人类社会的风险性质以及对这种风险的社会回应，在此，身体为连续性和失范提供了隐喻。在这个特定意义上，道格拉斯的人类学不是身体人类学，而是风险象征主义人类学。身体是社会配置的隐喻这一观点理所当然地对女性主义理论发挥了持续的影响，这其中，爱米丽•马丁的《身体中的妇女》就是一个好的例子。

马丁的研究对身体人类学有重要的促进作用，但是她主要的焦点仍旧是医学话语和其他话语中身体的再现问题。她正确地指出，尽管我们乐于将先前几个世纪的医学语言看成是社会思想的象征再现，但我们愿意将当代的科学再现仅仅看作是对物理世界的自然描述。在《制造性》一书中，拉奎尔表明，自格伦以来，对男人和女人的解剖再现直接反映了这样



一种社会态度：妇女作为一个低等的生殖系统的不平等性，我们不太可能在相同的人类学框架内思考现代医学表征。在这个语境中，马丁的研究在方法上很重要，根据这种方法，她发现了在我们的技术社会中，我们是如何乐意从当代电子隐喻的角度来看待身体的。人的细胞的当代生物化学意象通常是工厂意象，在此，细胞作为一个转换能量的特殊机器而发挥作用。或者是，人的有机体是从生产和能量的经济隐喻来看待的。细胞生物学中的论据通常是按照信息科学的隐喻来处理的，这些信息科学关注的是管理和控制。比如，在 DNA 和 RNA 之间的信息流通导致了蛋白质的生产。在将出生说成是劳作时，我们通常忘记了这种出生意象所隐含的经济隐喻。

我们可以在这种文献中看到一个对身体象征主义进行人类学分析的丰富传统，在此，身体被看成是一个象征系统或者是一种话语。这些传统总的来说对生理性身体不感兴趣，同样地，它们对活生生的身体观念也不感兴趣。或许，近些年内对身体社会学最重要的贡献之一还是福柯的著作，福柯同样地也没怎么受现象学传统的影响。福柯将身体看作是话语权力的效应，这一倾向在某种程度上缘自于他对海德格尔的拒绝，海德格尔的存在理论与福柯的研究相抵牾。海德格尔《存在与时间》中的基本本体论有意为所有的有关存在者的哲学讨论奠定基础——这些存在者处在日常生存真实性之中。福柯则与这样的有关存在者的探究背道而驰，在《事物的秩序》中，他断定，所有的理解都受制于认识论框架，也是被这种认识论框架所生产出来的，这个认识论框架碰巧在一段既定时间内起主宰作用。对现实的再现因此是某个知识型的效应，而知识型则控制和调节了概念化的产生方式。福柯说身体是被知识生产的，身体是体现这种知识形式的实践的某种效应，这样，他的研究看起来就拒绝了身体的确凿性，而这种确凿性对海德格尔来说恰恰是根本性的。福柯的研究关注的是身体如何被话语所生产，他的基本主题是，社会科学和社会体制——它们表达科学知识——如何将身体和人口规范化。这个工作是基本性的，但是，它不涉及到身体的本质。因此，福柯的著作看起来就拒绝了普遍本体论思想，拒绝了任何将身体看作是这种普遍主义的基础的企图。福柯早期著作中的身体，可以说，是因为自然科学如生物学、生理学和化学等的涌现而形成的。诸如身体或人口这样的概念是话语框架内的构成部分，这个话语框架则使对于身体和人口的思考成为可能。实际上，福柯的主要目的不是建立社会科学认识论，而是理解西方思想中权力、真理和知识的复杂关系。

在早期著作中，看起来福柯似乎在研究身体如何能够出现在不同的实践中，这和对人的控制和管理密切相关。因此，在《临床医学的诞生》中，福柯关心的是医学知识和实践如何生产身体，如何将身体挪进体制性网络内——这个网络在微观层面上起作用并建立了医学权力。同样，在对监狱的研究中，福柯分析了被规训的驯服身体的出现，这种身体是监狱



实践的效应，而监狱实践又同实用主义的惩罚理论密切相关。在性史的研究中，福柯考虑的是，十九世纪性话语的出现是如何将性作为一个主题来生产的，而性又如何成为政治斗争的对象——这种斗争是通过特定的医学知识来进行的。

虽然福柯的作品在认识论方面是反基础主义的，但他的观点中还有一个浪漫主义主题：在表意之前存在的原始身体，代表了一个天真单纯的享乐世界。理查•罗蒂指责福柯为不成熟的无政府主义者，在这个指责中含有某些真理因素，但是一旦我们"将无政府主义者有关压迫的噱头和尼采式的关于权力意志的大胆尝试"弃置一旁的话，罗蒂还真的在福柯那里发现了有价值的东西。福柯与这样的真理作斗争：对世界的所有观念性看法最终是没有可比性的。在福柯这里，我们发现，他拒不承认对现实作道德和政治判断是容易的，因为很难避免既定的权力立场。对世界作的一种描述可能会和任何别的描述一样准确或者糟糕。其次，福柯积极地拒绝了世界的官僚理性化过程——这样一个世界生产出“它彻头彻尾的同一性”。福柯也拒绝对身体作细致的规范化处理——这个身体是现代理性化的一个效应。然而，如果福柯想要一个政治和道德规划的话，他就必须找到一个基础作为根据来展开这样的批判。我的观点是，在福柯的批判背后，涌现出了对自由的、原始的、前话语的身体中的他者的追求。福柯的哲学乡愁就是对先于社会契约的性身体的探求。

或许，关于身体讨论的最后的人类学贡献是由布尔迪厄的著作来表明的。尽管将布尔迪厄定义为人类学家有点奇怪，但他早期的田野工作和他的实践理论很明显地是在人类学视野内形成的。他在早期对卡比尔人作了人类学研究；他养成了反结构主义的人类学立场并借此纠正他在列维-斯特劳斯作品中所发现的大量问题。对结构主义的这种批判恰好给他的《实践理论大纲》提供了背景。

当然，布尔迪厄名声显赫还是因为他后来对教育社会学的贡献。在此，他发展了马克思的著作，将文化资本和社会资本区分开来，社会看作是一个不同领域聚集的组织，这些领域是个人和集体为资本利益的生产和消费而进行斗争的场所。一个生产者积累起来的象征资本的性质决定了象征商品的价值。在社会对抗中取得成功，这就可以使统治阶级在文化场域内对其他消费者实施象征暴力。布尔迪厄的社会学是有挑战性的，因为他意图表明，在高级文化的世界中，为夺取领导权所作的相似斗争是如何进行的。我们之所以对他感兴趣，是因为他发展了（很具隐蔽性的）身体社会学，他将身体社会学作为他更为广泛关注的习性和实践概念的一部分。在《区分》中，在趣味方面的身体禀赋和身体的象征再现是他文化资本概念的一个重要特征。布尔迪厄社会学中的人体表现为一个场所或空间，不同社会阶层的文化实践刻写在它上面。每一个阶级和每一个阶级分支都有一个极具特色的活动，特别是体育活动，这个活动可以展示他们的文化和经济状况。布尔迪厄理论中的身体



可以看作是阶级禀赋的载体，这些禀赋本身就是不同阶级的生活世界或习性内部的兴趣通道。布尔迪厄的著作很明显地设定人体是一个有机存在，但他断定“原材料”是由社会阶级力量形成和建构的，澄清这一点非常重要。于是，身体就成为个体的文化资本的一部分，在这个意义上，身体是权力的记号。

反基础主义的身体研究将其重点放在话语上。而主要的基础主义的身体研究可以在现象学传统、哲学人类学和一般性的人类学中发现。这类传统主要涉及的是活生生的身体概念。我已经指出过了格伦、伯格、海德格尔、梅洛-庞蒂和普莱斯勒等人著作的重要性。我并不想概述这整个领域，我只想选择现象学家谢尔德的特殊但又常常被忽略的贡献作一番评述。保罗•谢尔德（Paul Schilder,1886-1940）在 1935 年出版了《人体的形象和外表》。这本书分成三个部分，即身体形象的生理基础、身体形象的力比多结构和身体形象的社会学。他主要描述和分析了他所谓的身体的"姿态模式"。他认为这是一个被建构的形象，并且不是和人体的生理特性就是和纯粹的感官性保持着间接的关系。他涉及了广泛的诸如失语症和脑损伤这样的病理学发现，据此表明这样的观点：正常的身体意识具有构造性和习惯性。根据身体的力比多结构，谢尔德承认身体的情绪和感受活力。身体的姿态模式主要关注外在的身体空间组织，而身体的力比多结构关注的是内在的身体时间秩序。在该书的最后论身体社会学的部分，谢尔德想表明身体形象的社会性，他相信身体形象必定是社会的，身体形象的所有方面都是通过社会关系建构和培养的。就此，谢尔德写道：“身体形象主要是社会的，我们自己的身体形象从来不是孤立的，而总是同他人的形象相伴。”谢尔德的著作从心理学、社会学和文化的角度来理解身体形象，同时又将它们整合为人格和社会互动的基本方面，就这种整合而言，他的著作起了很重要的作用。他写道：“所有的身体形象都带有人格。但是，另一种人格及其价值的培养只有通过身体和身体形象的媒介才有可能。这个他者的身体形象的奠定、构造和保留因此就变成了他完整人格价值的符号、标记和象征。”最后，谢尔德根据舍勒的观点断定，我们不应该将客观的身体看成是同主观身体的内心意识无关的一个独立整体。他断定，“只有一个单元，这就是身体。有一个身体外观，还有一个填充这种身体的有重量的物质。但是，这个意义上而言的身体总是表面可见的，它不是感觉的产物，而感觉要得到它们的最终意义只有从身体这一单元出发，身体单元也即是我们经验的诸多基本单元之一。”

我们在哲学家梅洛-庞蒂著作中发现了类似的身体现象学观点。梅洛-庞蒂对谢尔德的早期研究著作《身体图式》作了一些引用。梅洛-庞蒂给我们提供了一些方式来思考与有机自然世界相关的活生生的身体。而且，根据德语中的惯常区分，梅洛-庞蒂写道：“人不仅有一



个背景（Umwelt），还有一个世界(Welt)”。为了赋予身体概念一个更准确的意义，他继续写道：

人作为一个具体的存在者，就不是和有机体结合在一起的心灵，而是生存的往复摆动：这个生存在某个时期让自己采用肉体形式，在另一个时期又转向个人行为……这从来就与两种事故的难以理解的碰撞无关，也同起因和目的冲突无关，但是根据一个难以察知的转折，一个有机过程导致了人的行为，一个本能行为改变了方向并变成了一种情感；或者相反，一个人的行为变得呆滞，而且持久地缺乏反思形式的思考。

人们谈论社会理论，似乎只能在两种竞争的毫无可比性的模式之间做出选择。我的观点——可称为方法论实用主义——是，一个社会科学家采用的认识论立场、理论取向和方法手段至少应部分地取决于需要解决的问题的性质和解释层面。比如，对交通堵塞排队问题的研究、对神经性厌食的研究都是社会学的合适研究对象，但它们不一定提出相同规律的认识论、本体论和理论问题。交通堵塞排队不会向社会学家提什么基本哲学问题，但一种完整的疾病从哲学上来说是高度复杂的，并需要大量的分析性解释。结果，我看不出来对立场的选择有强制性的理论原因，也就是说，身体被看成社会性地建构的、话语的，还是被看成是现象学或哲学人类学视野内的活生生身体，这样一种立场选择，从理论上来说并没有什么强制性。似乎有一种更强大的理由将身体既看作是话语的也看作是有生命活力的；既看作是 Korper，也看作是 Leib；既看作是社会性地建构的，也看作是客观的。我们对任何一种或所有的二元性的强调都取决于我们的研究类型。

这样，在社会生活中，显而易见的是，身体及其疾病有着深刻的隐喻性，这种隐喻性由于社会对艾滋病性质的反应而特别突出出来。同时，看上去同样明显的是，对疾病现象学来说，还存在着一个重要的理论空间。通过这种疾病现象学，社会研究人员就关心痛苦、不适和精神错乱等活生生的经验。在奥利瓦•萨克斯（Oliver Sacks）的著作中，在对帕金森氏病、偏头痛和身体伤残等的同情性研究中，他向我们展示了极具说服力的现象学洞察——这种现象学洞察到了疾病和病痛所导致的人类精神错乱经验。为了获得一种分析的纯洁性——在此，我们在某个单一的哲学框架内将身体概念化——而采用认识论的基础主义，这样的意图在我看来大谬不然。相形之下，我们应该鼓励这样的研究：它既面向活生生的身体观点（Leib），

也面向客观在场的身体话语(Korper)。身体的混乱就要求有这样一种语言，我们借助它既可以描述这种混乱也可以体验这种混乱。比如，至少在英语中，疾病通常是根据军事隐喻来描述的，因为我们受到病毒的攻击，我们务必警惕免受感染。还有一场反艾滋病运动。



与此同时，我们想把痛苦描述成不可描述的。痛苦的现象学苦恼从文字上来说是超越语言和声音的，在这个意义上，它是一种僭越类型。

身体社会学

由于多多少少受福柯著作的影响，我在别的地方表明，我们可以根据社会学概念将身体考虑为分割式的内部空间和外部空间。身体的外部性涉及的是社会空间内的身体表现以及对身体的控制和调配。在很大程度上，身体社会学（根据它尚不成熟的形式）主要关心的是这样一个问题：身体是如何在与人格和同一性相关的空间内被表现的？在这方面，戈夫曼的著作是典范。身体的外部性变成了消费文化社会学的流行研究主题。

对外部身体的兴趣因此就和我们可以指明的这样一种研究刚好相反：这样一种研究关注身体的内在结构、组织和保护。身体的外部问题是表征问题，而内部问题则是约束问题，也即是说，是根据社会组织和社会稳定性对身体的欲望、激情和需要进行控制。尼采、韦伯和弗洛伊德论欲望管制的著作，在哲学、心理学和社会学等方面，都对身体的内在保护分析作出了贡献。在这个类型学内，我想进一步地表明，我们不要将身体仅仅看作是单数的，而应像福柯那样将身体看成是复数的，也就是说看成是人口的身体。我就此想表明，两个相应的人口问题就是生殖和调节问题。也就是说，人口只能在家庭内部通过时间，通过对性的控制才能繁殖；与此同时，随着不断增加的都市拥挤问题和城市生活的社会问题，大量的社会理论围绕着社会调配问题而展开。这些维度（内在/外在，身体/人口）产生了生殖、约束、表征和调节的表格（见下图）。这个类型学被阿图•福兰克有意地修改了和扩充了。

福兰克断定，体制的亚系统可以根据父权制、苦行、全景敞视主义和更正来确定。福兰克对这个类型学作出了评论，他对我的论点也作了考察，他想对我在此讨论的身体研究添加一些重要和新的东西。他这样拒绝我的立场：我从社会的角度研究身体问题，因此，在理论上我就从社会的层面下降到了身体，然而，另外的或许是更优先的取向是从自为的身体问题开始。他断言说，“相反，我提议的着手点是，身体如何是一个自为的问题，这个问题是行为问题而不是体制问题，它从现象学取向而不是功能取向而展开的。如果理论的目的是从身体自身转向了社会，那么，特纳的类型学就代表最后的社会理论层面。”他继续论证说，只有身体才能真正地说有“任务”，他采用了吉登斯的结构化理论断定，我们应该将身体看成是社会实践——也即是身体技术——的成果和中介，就此，他表明身体存在于话语和体制之间，在那里，话语指明了身体可能性和局限性的地图。这些地图提供了规范的范式，在这个范式内，身体可以如其所愿地理解自身。相形之下，体制是一些社会实



践在其中发生的地点和语境。福兰克宣称，“既然身体行为已经指向了体制性语境，我们一开始就应辨识出体制。”当然，福兰克也想断定，生理或更特定意义上的肉体是作为身体构成的第三维度而存在的。这样，“超越相对的生理学话语，肉体现实仍旧是一个顽固事实。存在着一个肉体，它在子宫中形成，在生命中演变（变的更好或更坏），死亡，分解。这样，我所称之的身体就在一个等边三角形交叉中形成，这个三角要素就是体制、话语和肉体现实。”

这样，我们可以将中世纪的苦行实践作为一个例子，苦行实践是对身体的精神性进行的调节和生产。在这个例子中，很明显，体制是中世纪的教会及其繁复的功能和实践，教会体制借此将克里斯玛（charisma）人物惯例化。同苦行实践有关的话语是饮食话语。这些话语确定了具体的目标、对象和边界，在这些范围内，对欲望的苦行调节才得以发生。这些话语在罗塞尔的著作中得到了很好的说明。然而，为了书写这段历史，我们需要超越体制和话语来看待身体自身的肉体性问题。我们需要提出这样的问题：中世纪的肉体性可以承受多少自罚、自责和苦行？我们必须认识到肉体本身可能有一个历史。

结论

在这个讨论中，我既勾勒出身体的社会学研究之所以重要的原因，也概述了身体研究之所以复杂的原因。就身体的重要性而言，近来的社会、文化、技术变化使身体成为现代政治的中心，因为自然和社会的习惯性边界被不断地侵蚀和改变，结果政治立场也很快地显得陈旧过时。在现代世界中，特别是在生物伦理问题方面，个人的界限在哪里？就此，“十年前的那些争取堕胎权的好斗的积极分子，被基因操纵前景、无痛苦地结束新生畸形婴儿生命的计划、或者是由替代性母亲所引发的复杂的法律和感情冲突等等弄得目瞪口呆。”Robocop 的这种虚构噩梦是一个现实，众所周知，这个现实迫在眉睫。

我们如何研究身体也同样复杂，因为大量竞争性传统看起来无边无际。为了简化论证，我已表明过了身体本体论往往是沿着基础主义和反基础主义而分化的。身体的基本特征到底是由社会过程产生的（在此，身体不是一个单一整体或普遍现象），还是身体就是一个有机现实而独立于它的社会表征之外？同样，我们可以说身体认识论是按照社会建构主义和反建构主义来划分的。身体是知识的产品，它不能独立于在具体时空中持续地生产它的实践而存在。另一种说法是，身体的存在与其社会建构无关。在这些二元框架内，我考察了哲学人类学、现象学、人类学、历史和社会学等学科，它们对身体分析都作出过贡献。

我自己的策略是认识论实用主义。如果我们对社会表征，比如生殖器官的社会表征感兴趣，那么将身体看作是权力的表征就是有意义的。如果我们要关注的是断腿如何对身体形



象产生影响，那么，保罗•谢尔德比福柯的研究更加妥帖。考虑到身体社会学在主流社会学中还是一个相对新的主题，那么过早地排斥我们在观念上的多样选择则是不合适的。

(汪民安译)

【原文链接】 【回到目录】



周宪：身体表征：从美到极端



周宪：南京大学中文系教授。著有《美学是什么》。

“不同于古典艺术家对待身体的神圣感，身体对现代艺术家来说就是一个需要撕裂、变形以达到极限的重构物，它穿越了美的身体的外在性而直接进入了身体最内在的层面。 我以为，极端的身体作为现代艺术的主因，几乎彻底改变了艺术的身体形态。”

古典艺术与美的身体

艺术史中人体美的支配性和优先性，用一个专门的术语来概括，就是所谓的“主因”。古典艺术的身体表现以美为主因，美成为古典艺术最为凸显的美学范畴。

文学中有大量对男女美的躯体的描绘，如《诗经・卫风》，以富有想象性的语言描绘了女性的美，“手如柔荑，肤如凝脂，颈如蝤蛴，齿如瓠犀，螓首娥眉，巧笑倩兮，美目盼兮。”造型艺术不同于文学，采用色形线等直观的语言来表现，美术史都积累了很多有关美的人体的画法、规则和原理，存在着大量经典的人物画，从佛像到仕女，从君王像到文人骚客塑造，比如顾闳中的《韩熙载夜宴图》，吴道子的《天王送子图》，周防的《簪花仕女图》，敦煌壁画中的诸多神情毕肖的佛徒和仙女造型等。

在西方，对人体的表现有裸像的传统，据研究，男裸像的历史非常久远，而女裸像直到公元前 5 世纪才出现。历史上男性的身体一直是艺术的主要表现对象，只是到了 19 世纪女性才成为裸像的主要形态。在西方艺术史上，艺术家们不但着迷于真实的人体之美，甚至强调追求一种理想的美。克拉克写道：这种从古希腊传统中发展起来经过文艺复兴一直到现代的美既是一个神话，又是一个典型，“‘完美人’的规范身体成为欧洲信仰的最高象征并不是偶然的。”

尽管中西艺术史的人体表现形态丰富多彩，并不只限于美的表现，但艺术史和美学史都把美的人体当作艺术表现和思考的重心。我们可以把艺术史中人体美的支配性和优先性，看作是一种主导倾向，用一个专门的术语来概括，就是所谓的“主因”。俄国形式主义美学



提出了艺术研究应聚焦于主因的形成和变化。那么，何谓主因呢？从作品的意义上说，主因是一件艺术品的核心成分，“它支配、决定和变更其余成分”。从艺术史的角度看，风格的演变奥秘在于，“原来处于次要地位的诸因素成了基本的和主要的因素。另一方面，原来是主导因素的诸因素成了次要的和非强制性的因素。”用这种观点来审视艺术史的身体表现，我们有理由认为，古典艺术的身体表现以美为主因，美成为古典艺术最为凸显的美学范畴。

现代艺术与极端的身体

现代主义艺术家们开始热衷于陌生的、异化的、含混的和革命性的身体，着迷于一种全新的艺术身体形态，这种倾向一直延续到后现代时期。

19 世纪中叶以降，随着现代主义的兴起，艺术中的身体及其表现出现了颠覆性的转向，呈现人体美这一天经地义的原则遭遇到强有力的质疑，这就导致了艺术地形图的极大改观。美成为一种不必要的、令人怀疑的和可以摒弃的观念。现代主义艺术家们开始热衷于陌生的、异化的、含混的和革命性的身体，着迷于一种全新的艺术身体形态，这种倾向一直延续到后现代时期。如果我们勉强用一个术语来概括，这种现代艺术的身体可称之为“极端的身体”。它是一种非美的、反美的、颠覆美的身体形态。摒弃美的身体而钟情于极端的身体。这是现代艺术身体建构的主要取向。美学家丹托在其《美的滥用》中指出：

美学的哲学概念几乎完全是以美为宗旨，特别是在 18 世纪，在这个美学集大成的时代，除了崇高之外，美可以说是艺术家与思想家唯一积极诉求的审美特质。然而，在 20 世纪的艺术现实中，美几乎消失殆尽，以美取胜，反而因为商业色彩似乎成为一种缺陷。……“美！”只是表达一种一般性的赞许，无法道出一个人看到某种特别欣赏的东西时惊呼出声的那种内涵。

尽管丹托的发现并不是针对身体表现的，但用于解释这一问题很是恰当。

在我看来，现代艺术颠覆美的身体及其表现还有更为复杂的原因。至少以下两个方面值得分析。一个原因是美的身体表现已从稀缺资源变成过剩资源。在古典时代，受制于文化和技术手段的限制，美是稀罕的、珍贵的和很难拥有的资源，接近和欣赏美是一种特权，所以，艺术家和美学家们趋之若鹜，不但广泛谈论美的身体，而且在造型艺术中也矢志不移地追求身体的完美再现。今天情况有了很大的不同，文化、教育和艺术日益普及，与美的身体有关的各种图像资源广泛流通，无穷复制导致了资源过剩。在此情况下，美在传统艺术中所具有的神圣性和被膜拜性荡然无存。于是，一向喜好新奇独特的艺术家便转向了那些匮乏难得的图像，极端的身体便成为一个主因性的图式。

另一个原因是，照相术的出现，将艺术家再现或表现美的身体之写实技艺彻底去魅了。画一张《蒙娜丽莎》要经过刻苦训练并耗费极大精力，而拍一张美女照片却不费吹灰之力。特别是在今天这个数码摄影时代，当电影、电视、广告、摄影、印刷物可以大批量地生产和复制种种美轮美奂的身体时，艺术家却在严肃地思考一个问题：什么是摄影所不能呈现的身体形象？

利奥塔曾经对先锋派有一句经典的描述，他认为先锋派的崇高就是努力呈现不可呈现之物。他写道："现代画家们发现他们需要画照片不能呈现的形象。……先锋派绘画摆脱了美的审美，它没有通过其作品来依赖于被分享愉悦的'共同意义'。它的作品在公众来看像是'魔鬼'的情趣、'未定型的'东西，纯粹是'否定性'实体。"这也就是我们所说的极端的身体。

所谓极端的身体，是指现代艺术中那些另类的、陌生的、异化的、新奇的和有视觉震撼力的身体形态及其表现，也就是上引利奥塔所说的摆脱了美的纯然否定性的东西。纵观现代艺术，至少可以归纳出如下一些典型的极端身体形态。

1、怪异的身体——脱离人形或暗示人形，但全然不同于正常的人的身体。达利《内战的先兆》中那个人头和臂膀移位而重新组合的魔幻形象，到培根《三联画》中魔鬼幽灵一般的人形，到德·库宁的《女人》中令人恐怖的人形等。怪异的身体不是脱离了人形，就是极度改变了人形，或刻意夸大某些局部，或是拆碎七宝楼台不成片段的新组合。其中蕴含某种张力，使得身体具有某种"否定性"和"爆破性"的视觉效果。另一方面，怪异的身体所做的种种形体实验，也在某种程度上触及到人身体的脆弱性，它在巨大的社会和自然力量面前常常显得不堪一击。

2、寓意的身体——它具有高度的寓意性，不再拘泥于写实性再现，身体成为艺术家探究人与世界或人自身关系的象征。在马格利特的《徒劳的尝试》中，画家在用色彩涂抹一个裸体模特，用平面艺术的材料来塑造立体艺术已是徒劳；而模特的左臂已无，画家还在往下画，更是徒劳。《危险的关系》则是模特正面手持镜子，却反射出了她的背部，是一种绝对有悖常理的视觉画面。正像休斯所评论的那样，马格利特平淡无奇的瞬间意象"常常像谜一样内敛隐晦"，属于现代艺术经典之作中"最令人不安的表现疏离感和恐惧的作品。"

3、抽象的身体——对人的身体作抽象的表现，是现代艺术的一大发明。立体主义将人的形体抽象为几何形，而抽象主义则把人体的具象性变成抽象性，到了抽象表现主义则不见了人形。毕加索的《三个音乐家》，画面上全无具体的人形，在一些不同的几何形中依稀能



辨别出弹奏乐器的音乐家。克利的《兄弟姊妹》用一组交错线条构成的图形组合成两个关联的形象。布拉克的作品《女像》更是把人像简化为极简线条构成的几何形体。抽象的身体代表了艺术家对具象世界的视觉改造，对人的身体的想象力，此外，将柔和的体型规范为机械的、冷冰冰的刻板形象，意味着社会对身体的规训。

4、变形的身体——怪异和抽象的身体已经相当程度上呈现为非人的身体，而变形的身体则介于常态的人体和非人的形态之间。身体的变形对于艺术家来说是极具诱惑力的，它是一个对人体可塑性进行探索的领域。比如莫迪里阿尼的《赫布特纳肖像》，有意将人的形体拉长而显得非常奇特。他的裸像也被处理成不合比例的细长条形，如《斜躺的裸女》。如果说莫迪里阿尼的人体是一种纵向的细长变形，毕加索的《海滩上两个奔跑的女人》则把人体夸张为一种横向的粗壮变形；如果说前者意味着现代人身体的羸弱孤独，后者则似乎寓言着现代身体的肥胖和过度。

5、本真的身体——这种身体专注于身体的原生态而不加雕饰，无论是身体形态本身，还是身体的姿态。前面诸种身体形态都有明显的人为干预和改造的痕迹，古典艺术的身体则有更显著的刻意的雕琢性，本真身体抛弃了种种有关身体造型的美学原则，还原或直露身体的自然样态。弗洛伊德的裸像系列就是最突出的代表。比较一下他的超胖裸像和上面提到的毕加索的变形超胖女像，后者是通过变形的夸张来塑造，前者则是一种所谓的“极度写实主义”的身体造型。

6、反观的身体——画家反观自身的基本方式是自画像。作为一种古老的画类，自画像的功能只是一个反射的镜像。然而，古典自画像通常选取画家比较合适的情状来加以反射，仔细辨析会发现带有显著的人为修饰和遮掩。现代自画像里，日常所见的形象则被一种极端状态下的自我镜像所取代。现代自画像对艺术家来说，具有显而易见的心理自我治疗功能，对于观者来说，则具有明细的诊断或精神分析效果。梵高、蒙克、科柯施卡和弗洛伊德的自画像就是这一反观的极端形象之典型。

当然，我们还可以概括更多的现代艺术极端身体的类型，比如破碎的身体、焦虑的身体、残缺的身体、透明的身体等等。以上枚举的极端身体类型足以说明，现代艺术已彻底颠覆了古典的身体观念，现代艺术家对身体的想象和实验几近疯狂。人的身体，宛若一个被打开了的“潘多拉盒子”，对艺术家来说，各种各样的身体形态都是可能的。

极端身体的文化意味

不同于古典艺术家对待身体的神圣感，身体对现代艺术家来说就是一个需要撕裂、变形以达到极限的重构物，它穿越了美的身体的外在性而直接进入了身体最内在的层面。

我以为，极端的身体作为现代艺术的主因，几乎彻底改变了艺术的身体形态。至少以下三个方面的意味值得分析。

首先，极端的身体意味着一种视角的“越轨表征”（transgressed representation）。

长久以来，美的身体在中外艺术史上形成了许许多多艺术表现的陈规和典范，已成为艺术中令人敬畏并被膜拜的偶像。现代艺术的极端身体的出现，相当程度上是一个剧烈的“去偶像化”运动，因为它开创了一系列身体呈现的越轨表征，颠覆了古典美中身体表现的规范。

在古典绘画中，为了求得人体的完美表现，视角和人体姿态必然是程式化和结构化的（如《拉奥孔》所说的最富于包孕性的瞬间等），无论是中国的仕女画还是西方的裸像，都是如此。相较而言，现代绘画对人体姿态呈现既随意又夸张，更趋极端，全然没有对身体形态、线条、明暗、造型美的规范约束。

不但美的身体姿态之禁忌被打破了，更有许多美的古典造型原则失去效力。就视角来说，在肖像画中通常是采用平视或仰视，平视传达了某种平等的、亲昵的凝视关系，而仰视则体现出敬仰的甚至敬畏的凝视关系。但这些透视原则在现代极端身体的造型实践中早已被颠覆，各式各样的视角和凝视关系都是可能的。

其次，极端身体造成了某种“视觉不适”或“视觉冒犯”的效果。如果说前一个特点是着眼于画家与身体表征的关系的话，后一特征则是集中于身体呈现与受众视觉和心理方面的关系。越轨的身体表现在彻底摒弃了美的人体的同时，导致了现代艺术对各种非常规身体形态的着迷。从观众的凝视来看，画面带有一种突出的陌生感、新奇感和异化感。当人们面对种种极端身体的形象时，一定会有某种“视觉不适”，甚至有一种强烈的被“视觉冒犯”的感觉。而在欣赏美轮美奂的古典人体艺术时，观众通常会进入美学上所谓的“静观”状态，体验截然不同。

最后，极端身体成为艺术表现的目的本身。我以为，美的身体在艺术中是某种工具性的身体，所谓工具性的身体，是指美的身体作为一个符号，意在表达特定的美的理念或理想，因而难免趋向于一般化或类型化。现代艺术中非美的极端身体的出现，导致了一个深刻的转变，那就是由身体作为手段向身体是目的本身的转变。这里不妨借用德里达的一个说法来阐发。德里达认为：“如同随着新视觉装置的辅助人们最终可以看见视线一样，人们不仅可以看见自然风景、城市、桥梁和深渊，还可以看见‘看’本身。”在相同的意义上说，现代艺术中的身体不再是一个传达某种理念的象征符号，毋宁说它就是艺术孜孜以求的最终目标。正是通过极端的身体，我们瞥见了我们自己的“身体本身”。



如果说美的身体是要唤起人们的赞美、敬畏和向往，那么极端的身体则是要让人反思、探究和怀疑。所以，不同于古典艺术家对待身体的神圣感，身体对现代艺术家来说就是一个需要撕裂、变形以达到极限的重构物，它穿越了美的身体的外在性而直接进入了身体最内在的层面。也许我们有理由说，美的身体是一个相对自明的、清晰的和本然的形体，而极端的身体则总是一个混沌的、晦暗的、未知的、不确定的和可能的世界，正是这些尚不确定和未知的特性，吸引了艺术家前往并在那里安身立命。

极端身体之价值与美的身体之消费

格林伯格的意思是，先锋派激进的拒绝媚俗的立场实际上只是一个招牌，艺术家暗中和富有的统治阶级及其艺术品市场有着千丝万缕的联系。

当我们注意到极端身体在现代艺术中的激进立场时，当我们作出极端身体与美决绝的判断时，有两个新的问题接踵而至。其一，极端身体与不断延展的艺术商品化和市场化有何关系？其二，当极端身体成为现代艺术的主因时，美的身体去了哪里？

前一个问题促使我们进一步思考极端身体的复杂性，并发现它存在着看似对立实则统一的二重性。一方面，极端的身体通常是以其先锋的、激进的和反叛的姿态颠覆了艺术表现人体的经典美学规范，与追逐商业价值和媚俗的大众文化刻意保持某种距离。如果我们去仔细研读热衷于塑造极端身体的艺术家的创作经验时，会发现他们大多有一种追求艺术本身而非市场商业利润的倾向。极端身体的三大特征——越轨表征、视觉不适和身体目的——注定了这样的作品是不适合摆放在某些场合，比如不适合成为居家客厅和办公场所的装饰物。极端身体所蕴含的激进艺术姿态似乎包含了一个潜在的逻辑，那就是以艺术本身为目标，拒绝美也就意味着拒绝商业化。丹托说得好：“以美取胜，反而因为商业色彩似乎成为一种缺陷。”但这只是问题的一个方面。

另一个方面，在现代艺术市场上，极端身体以艺术身体的独特性而获有某种潜在商业价值。美国艺术批评家格林伯格早在上世纪 30 年代就发现，杰出的先锋派艺术家是艺术家中的艺术家，但他们与统治阶级以及市场的关系往往“剪不断理还乱”。他写道：“没有一定的社会基础和稳定的收入来源，文化就不可能得到发展。就先锋派而言，这些条件是由社会统治阶级中的名流所提供的，先锋派自以为已隔断了与这个社会的联系，但它仍以一条黄金脐带依附于这个社会，这个悖论是千真万确的。”格林伯格的意思是，先锋派激进的拒绝媚俗的立场实际上只是一个招牌，艺术家暗中和富有的统治阶级及其艺术品市场有着千丝万缕的联系。的确如此，今天，表面上看拒绝经典美的人体的市场价值，转向极端身体的创造，这反而恰恰成为很好的商业性“卖点”，成了今天艺术市场行情的风向标。



当下中国艺术品市场最走红的几个艺术家，如张晓刚、岳敏君、毛焰、方力钧，莫不是以极端身体而获得巨大商业利润回报的。也许我们有理由认为，极端身体就是现代艺术最具投资价值的形象品牌。那些仍恪守经典的美的身体再现的艺术家，反倒成了被市场冷落的角儿，艺术市场似乎不欢迎美的人体艺术品。

那么，美的身体去哪儿了呢？难道这个时代美消失了吗？答案显然是否定的。如果我们把目光投向更为广阔的消费文化和大众文化，不难发现，美的身体已经成为文化产业最重要的资源之一。虽然艺术家不再青睐美的身体，但消费文化却不断地生产着美的神话。

只要对当下消费文化稍加关注就会发现，美的身体已沦为大众文化和消费文化的专属品，成为带来巨大商业利润的生财之道。美的脸庞和身段在今天已经成为一种人人争相竞夺的文化资本，所以有越来越多的人按照媒体所塑造的美之标准去规训自己的身体。身体的美化成为人们趋之若鹜的时尚。美之产业无所不包，蕴含了巨大的商机和利润。我们发现，美的身体在被现代艺术无情地驱逐之后，已在消费文化和大众文化那里找到了自己的家园，成为行业内人们争相抢夺的视觉文化资源。在晚近越来越具有渗透性的消费文化中，美的神话不断地被制造出来，诱惑大众和消费者，使之成为一个可持续发展的庞大产业。有人发现，在消费文化中，美的身体已不限于整体的美，而是通过各种复杂的视觉技术彰显身体局部和细节的完美。斯特肯和卡尔赖特指出：

自 1970 年代以来，广告描绘女性身体越来越强调令人崇拜的各个部分……身体的局部向消费者描绘了某些完美的理想。即使在她们直言完美是无法实现的时候，其广告也是在要求消费者相信可以通过刻苦锻炼、保养和消费来实现。在这些广告中所展现的身体借助于种种精到的技术展现出完美，诸如喷绘、加强色彩、数字技术处理等。这些形象获有一种作为标志性符号的照片力量——亦即展现了真实的人们——而她们实际上在很大程度上是建构起来的形象，与逼真的写实主义符号无甚关联或毫无联系。当然，这正是此类广告推销之物的矛盾——一个在无法实现的高度建构的世界，这个世界却呈现为实现的理想。

当极端身体和美的身体分而治之时，艺术领域和消费文化领域出现了全然不同的景观。这个观察向我们提出了更难解答的问题：艺术的未来仍是极端身体唱主角吗？美的身体会重新回到艺术中吗？

【原文链接】 【回到目录】



图：花·体态

这是25岁美国女孩Cecelia Webber的一组数字摄影作品。这组人体花卉就是艺术家找来模特，在他们身上涂覆各种不同颜色、拍一大组照片之后再放到电脑上进行拼接的结果。经过不停的调整、替换、挪移，她创造出了不可思议的蓝铃花、蒲公英、枫叶、太阳花和樱桃花。Cecelia的理念是希望带领人们通过了解自己的身体来感知现实。





（本文选自果壳网）

【原文链接】　【回到目录】

主编：方可成

编辑：王陶陶、姚梧雨童、冯自强

设计：邓晓君、肖承捷

校订：常仁豪

出品人：杜婷

若希望订阅此电子周刊 doc 版请发空邮件至 cochinaweeklydoc+subscribe@googlegroups.com；若订阅 pdf 版请发送至 cochinaweeklypdf+subscribe@googlegroups.com；mobi 版至 cochinaweeklymobi+subscribe@googlegroups.com；epub 版至 cochinaweeklyepub+subscribe@googlegroups.com。

此电子周刊由「我在中国」（Co-China）论坛志愿者团队制作，「我在中国」（Co-China）论坛是在香港注册的非牟利团体，论坛理事杜婷、梁文道、闾丘露薇、周保松。除了一五一十周刊之外，Co-China 每月还在香港举办论坛，并透过网络进行视频、音频和文字直播。2012 年开始 Co-China 在香港举办面向青年的夏令营，第一届主题为「知识青年，公共参与」，2013 年夏令营的主题是「始于本土：本土、国家、世界冲撞与协商」。

Co-China 论坛网址：https://cochina.co

Co-China 论坛新浪微博：CoChina 論壇（http://weibo.com/1510weekly）

Co-China 论坛 facebook：「我在中國」（Co-China）論壇（https://www.facebook.com/CoChinaOnline）